

المكتبة  
الثقافية

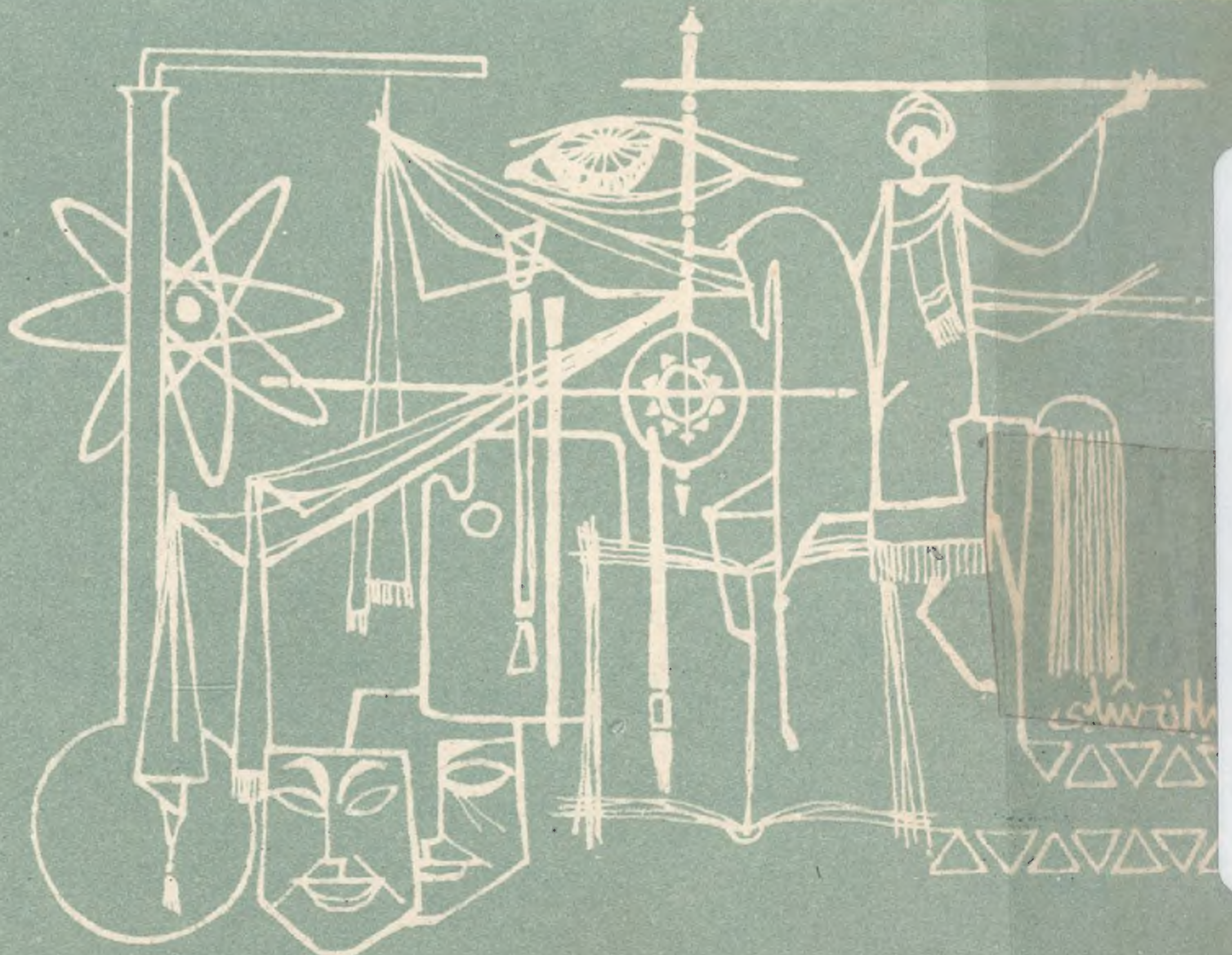
العدد ٢١٦

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

# الفلسفة في ضوء علم الاجتماع

تأليف: الدكتور فبارى محمد إسماعيل







المكتبة الثقافية

جامعة حرة

٢١٦

الفلسفة في ضوء علم الاجتماع

تأليف: الدكتور قباري محمد إسماعيل

وزارة الثقافة

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر  
دار الكاتب العرب للطباعة والنشر



## مقدمة

أحمد الله الراحم الرحيم، القيوم بذاته ، الذى يهيم  
لنا من أمرنا رشداً ، وأشكره سبحانه وتعالى الذى اليه يرجع  
الامر كله ، فما من خاطرة تخطر الا بعلمه ، وما من واردة  
تورد الينا الا باذنه . . ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا  
وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب . . . وبعد

هذه دراسة موجزة ، أقدمها للقارئ العربى ، بقصد  
أن يتزود من صنوف المعرفة ، حين يطوف بين شتى ألوان  
الفكر . وفى هذه الدراسة ، حاولت أن أتطرق الى مختلف  
ميادين الفلسفة ، وأن أعالج مشكلات «الميتافيزيقا» (١) .  
ولست أقصد بهذه الدراسة ، أن تكون مجرد محاولة  
للتفلسف ، أو أن أعالج الفلسفة «فى ذاتها» ، وإنما حاولت  
أن أكشف عن « مصادر الفكر » فى ضوء علم الاجتماع .  
وأن أحلل «الافكار» و «التصورات» بردها الى المجتمع ، وأن  
أعالج « محتويات العقل » من زاوية الحياة الاجتماعية

---

(١) « الميتافيزيقا » اصطلاح فلسفى يرجع لفئة الى كلمة  
« met a physics » بمعنى «علم ما وراء الطبيعة» ، حيث ان كلمة  
« ميتا Meta » تعنى ما وراء « وكلمة « فيزيقا physics » تعنى  
« طبيعة » . أى انها بحث من مباحث الفلسفة يبحث فيما وراء  
الوجود . \* \* \*

الواقعية • بمعنى أننى أحاول بسط المسائل الفلسفية المعقدة ، كى أتناولها من وجهة النظر الاجتماعية •

وهى محاولة علمية مبسطة ، قصدت بها أن أستعرض بأسلوب سهل يسير مختلف المباحث الفلسفية ، وأن أستخدم نفس الأسلوب والمنهج لمعالجة شتى ميادين علم الاجتماع ، دون أن أتعرض الى استخدام « المصطلحات الفنية » الدقيقة ، أو انزلق الى معالجة المسائل العويصة ، ودون أن أصطدم بمواجهة المشكلات الأكاديمية التى تمتد جذورها فى تربة الفكر الفلسفى الى آماذ بعيدة الغور •

## - ١ -

فالفلسفة ، كما يعلم القارىء العزيز ، هى الأم التى صدرت عنها سائر العلوم ، حيث أنها قديمة قدم العقل الإنسانى • ولقد سجلت الفلسفة طوال تاريخها الطويل خلاصة الفكر الإنسانى ، وعصارة الجهود العقلية ، التى تتابعت على مسرح الفكر الفلسفى ، خلال حركة الفكر قديمة وحديثة •

وللفلسفة ميادينها التقليدية ، ومباحثها الكلاسيكية ( القديمة ) ، التى صدرت منذ صدرت شمس الفكر فى اليونان ، والتى ظهرت مع ظهور الفلسفات الكبرى عند أفلاطون Plato ، و « أرسطو Aristotle » ، والتى



انتقلت فى الفلسفات الحديثة عند «ديكارت» Descartes  
و « كانت Kant » و «هيجل Hegel » .

واذا كانت للفلسفة ، على ماقلنا ، مباحثها وميادينها،  
فمن المعروف لدينا ، أن من المباحث الرئيسية للفلسفة  
« مبحث المنطق » . وهناك مشكلات أساسية يضطلع  
بدراستها «علم المنطق» . فيكشف لنا عن مسائل تتصل  
جميعها ببنية الفكر المنطقى ، حين يتثبت من بطلان التفكير  
أو زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه . ولذلك  
قيل ان المنطق هو «الاداة» التى تميز الصواب عن الخطأ .

ومعنى ذلك أن للمنطق وظيفته وضرورته فى حياتنا  
اليومية ، من حيث أنه يتحكم فى عمليات التفكير ، وبالتالى  
يحكم بين «الصواب» و «الخطأ» . وعلى هذا الاساس يتصل  
المنطق بدراسة «مشكلة التفكير الانسانى» ، حين نسال . .  
كيف نفكر ؟! وكيف نحكم على الاشياء ؟! . . تلك هى  
المسائل الجوهرية التى يدور حولها المنطق، ويضطلع بالرد  
عليها والانشغال بها .

ولهذا السبب ، كان المنطق هو « المقدمة الضرورية »  
لكل فلسفة ، وهو جوهر الميتافيزيقا ، لأنه ببساطة ، هو  
«علم الفكر» على حد قول أرسطو .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فانه يبدأ أول ما يبدأ ،  
بدراسة طبيعة الفكر ، وقوانينه ، وبديهياته ، وأصوله

الموضوعه Axioms (١) • وما يتصل بها من قضايا أولية،  
اذ أن قضايا المنطق ، تتميز بأنها عامة بين بنى البشر ، اذ  
أن هناك نمطا عاما للفكر ، يتميز به «العقل الانساني» على  
العموم ، ومهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره •

ومن مباحث المنطق الرئيسية ، دراسة مشكلة  
«التصورات ، والاحكام» فهناك مثلا تصورات «مشخصة»  
وأخرى «مجردة» ، كما أن هناك أحكاما «كلية» وأخرى  
«جزئية» •

والتصورات «المشخصة» ، هي تصورات ترتبط  
بالواقع ، مثل تصورنا مثلا لأشياء مادية وواقعية ، حين  
نتصور «تمثال رمسيس» في مدينة القاهرة ، أو «تمثال  
الحرية» على شواطئ أمريكا • ولكن التصورات «المجردة»،  
هي تصورات لا ترتبط بالواقع المحسوس ، مثل تصورنا  
«للحرية» أو «الانسانية» أو «المسؤولية» ، وكلها تصورات  
مجردة عن الواقع •

هذا عن التصورات ، أما عن الاحكام ، فهي قضايا  
نصدرها للحكم على الواقع ، وهذه الاحكام أو القضايا ، هي  
اما قضايا أو أحكام «كلية» مثل حكمنا مثلا على «كل انسان»  
بأنه «حيوان» • هذا حكم كلي • أما القضية الجزئية ، فهي

---

(١) الأصل الموضوع ، هو قضية أولية لبرهان عليها ، وتوضع  
وضعا دون مناقشة • مثل قولنا «الكل اكبر من الجزء» فهذه قضية  
بيئة بداتها ، ولا تحتاج الى برهنة ، وانما نتقبلها قبولا ، حيث لا يختلف  
عليها احد •



حكم يصدق على «البعض» ولا يصدق على «الكل» مثل قولنا  
« بعض الادباء شعراء » ، على اعتبار أن الشعر جزء من  
الادب ، وبالتالي فإن الشعراء هم بعض الادباء .

ومن المسائل الجوهرية في دراسة المنطق ، مسألة  
«التعريف» و «التصنيف» ، تلك المسألة الهامة التي تتصل  
بمقولتي « الجنس Genus » و « النوع Species » ،  
حيث يرتبط كل من التعريف والتصنيف بمبادئ الفكر  
الصورى .

وتعريف الشيء ، هو البحث عن ماهية الشيء ، والماهية  
هى مجموع الخصائص والصفات التى يتصف بها هذا  
الشيء . ولذلك يرجع التعريف ، الى مبدأ منطقي هو مبدأ  
الذاتية أو الهوية Principe d'identité ويتمثل هذا المبدأ  
المنطقي فى قولنا « ان  $a = a$  » .

ومعنى هذه القضية ، أن ( ا ) أو الشيء ، لا يمكن أن  
يكون هو نفسه وشيئا آخر فى نفس الوقت . بمعنى أن  
ماهية الشيء تبقى هى لا تتغير .

هذا عن التعريف ، أما عن التصنيف ، فيرتد الى «مبدأ  
الثالث المرفوع» ، وهو «مبدأ صورى» . وأعنى بالصورى،  
أنه مبدأ عقلى خالص ، ولا يتصل بالواقع . فحين أقول ،  
مثلا : « ان الانسان حيوان ناطق » فنحن نحاول فى هذه  
القضية ، أن نصنف الحيوان ، أو أن نقوم بتصنيف منطقي  
للحيوان \* فنجد أن هناك من الحيوان «ماهو ناطق» ، وهناك



أيضا «ماهو غير ناطق» • ولذلك كان الانسان ، هو الحيوان ،  
الذى يندرج تحت «ماهو ناطق» •

وفى هذا التصنيف نستطيع أن نتعرف على « مبدأ  
الثالث المرفوع » ، ذلك المبدأ الذى يتمثل فى القضية  
الآتية : « الحيوان ، اما ناطق ، واما غير ناطق » ولا ثالث  
لهما • وهذا هو التصنيف المنطقي ، الذى يستند أصلا الى  
« مبدأ الثالث المرفوع » •

ولقد قسم المناطق ، الاشياء وسائر الموجودات ، الى  
«أجناس ، وأنواع» • والجنس هو ذلك المفهوم الواسع الذى  
يندرج تحته بعض الانواع • فالحيوان مثلا هو «جنس» ،  
والنبات هو أيضا «جنس» •

وهناك بعض أنواع لجنس الحيوان ، مثل «الاسد» و  
« الفيل » و « القط » ، وكلها أنواع تندرج تحت جنس  
« الحيوان » • وكذلك الحال فيما يتعلق بالنبات ، فهناك  
بعض أنواع النبات مثل «الزهور» و «الاشجار» و «الاعشاب»  
وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن «الرند» و «الياسمين»  
و «البنفسج» انما هى أنواع من الزهور تندرج تحت جنس  
النبات •

تلك هى اشارة عاجلة وسريعة ، تشير الى بعض  
مشكلات ومباحث المنطق •

وسنحاول فى الفصل الاول من هذا الكتيب أن نتناول



مسائل المنطق فى ضوء علم الاجتماع • فنحن اذا تتبعنا البدايات الاولى لظهور علم الاجتماع ، وجدنا « أوجيست كونت Auguste Comte مؤسس علم الاجتماع الفرنسى ، يتعرض لمناقشة مسألة «مناهج التفكير الانسانى» ، فعالج كونت طرق التفكير ، وتطور العقل الانسانى عبر التاريخ •

ولقد أعلن كونت ، أن العقل الانسانى ، يمر بمراحل أو بحالات أو بأطوار ، بدأت بالمرحلة أو الحالة «اللاهوتية» أو الدينية ، الى الحالة « الميتافيزيقية » أو الفلسفية ، ثم انتهى العقل الانسانى فى نهاية المطاف الى الحالة «الوضعية» أو العلمية •

والنزعة الوضعية ، هى النزعة العلمية ، كما أن المنهج الوضعى ، هو منهج التفكير العلمى ، لان الحركة الوضعية التى يتزعمها «كونت» فى علم الاجتماع ، هى فى حقيقة الامر حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا •

أما المسألة الثانية ، التى عقد الاجتماعيون عليها أهمية كبرى ، بصدد تلك الرابطة التى تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فهى مسألة اللغة بكلماتها وألفاظها • وهى مسألة هامة التفت اليها « اميل دوركايم » Durkheim وانشغل بها « لوسيان ليفى بريل » Lévy Bruhl و « مارسيل جرانيت » Marcel Granet •

واللغة عند علماء الاجتماع ، هى من نتاج المجتمع ، ولا تصدر الآ عنه ، حيث أنها ظاهرة اجتماعية • والمنطق •



بتصوراته وأحكامه وقضاياه ، انما يستند أصلا الى اللغة ،  
ويتصل بها أوثق اتصال .

ولقد كشف « دوركايم » عن الأصل اللغوى فى  
التصورات المنطقية ، على اعتبار أن « الألفاظ » هى التى  
تحدد « معانى » التصورات . كما أن « اللفظة » اللغوية ،  
تتسم بالثبات ، وتتميز بالعمومية ، ومعنى ثبات الكلمة  
وعُموميتها ، هو أنها ثابتة وعامة يتناقلها سائر بنى  
البشر .

ولقد درس « لوسيان ليفى بريل » طبيعة « العقل  
البدائى » ، عن طريق دراسة « اللغة البدائية » ، وبخاصة  
تلك اللغات واللهجات التى تتعلق بهنود شمال  
أمريكا . أما « مارسيل جرانيت » فقد اهتم بدراسة مسألة  
اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية . وتوصل  
« جرانيت » بصدد دراسته للفكر الصينى القديم ، الى أن  
اللغة الصينية القديمة ، هى لغة « مشخصة » تتصل بالواقع  
الاجتماعى ، أما اللغات الحديثة ، فتتميز بأنها لغات  
« مجردة » لأنها تتخذ أشكالا صورية ، مثل صور  
« الاستعارة » و « الكناية » وهى صور بلاغية لا توجد فى  
اللغات البدائية .

والنتيجة التى انتهى اليها علماء الاجتماع ، هى أن  
اللغة أساس الفكر والمنطق ، ولما كانت اللغة « ظاهرة



اجتماعية ، ، فيصبح من الطبيعي اذن أن يكون الفكر والعقل والمنطق من ظواهر المجتمع .

## - ٢ -

هذه هي بعض مشكلات المنطق التي عالجها علماء الاجتماع ، والتي سأقف منها في الفصل الأول من هذا الكتيب محلا ومناقشا . ولقد قلنا منذ قليل ، ان المنطق هو جوهر الفلسفة ومقدمتها الضرورية ، اذ ان المنطق هو هيكل كل فلسفة اذا ما جردناها عن لحمها وشحمها .

ومن مباحث الفلسفة أيضا ، الى جانب المنطق ، « مبحث المعرفة » ، ويسمى هذا المبحث عند الفلاسفة « بالابستمولوجيا Epistemology » ، ويقصد به الفلاسفة الاشارة الى أهم أجزاء الفلسفة وأرحب أبوابها ومعاقلها ،

وتتعلق الابستمولوجيا ، أو نظرية المعرفة ، بدراسة مشكلة الادراك على العموم ، فيعالج الفيلسوف مسألة « مصادر المعرفة الانسانية » ، حين نسال .. كيف نعرف ؟ وكيف ندرك ؟ .. وما هي مصادر الادراك وأصول المعرفة ؟ . وهل ترجع المعرفة الى « العقل » أم الى « التجربة والحس » ؟ ومدركاتنا ، أترتد الى أصول « واقعية » أم « مثالية » ؟ .

وفي الواقع ، لم يقتصر علم الاجتماع على حل



مشكلات المنطق ، وانما امتدت مساهماته الى ميدان « نظرية المعرفة » . ولقد استند علم الاجتماع في ذلك الى أن المجتمع ، هو مصدر المعرفة ، ومبعث الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الابستمولوجية الخاصة بأصل المعرفة ، وتدارسوها من زاوية المجتمع ، وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجي .

والمذهب السوسيولوجي في حقيقة الامر ، انما يعبر أصلا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التي تتفق مع مانسميه اليوم « بالنزعة السوسيولوجية Sociologism » ويقصد بتلك النزعة ، تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذي يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانساني بطريقة سوسيولوجية . ويرى عالم الاجتماع الفرنسي « بوجليه Bouglé » أنها محاولة فلسفية الاصل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تكوين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا الى الدراسة العلمية ، تلك التي تتجنب طرائق الفكر الفلسفي ، كي تتاح الفرصة لعلم الاجتماع أن يحل بديلا من الفلسفة .

ولا شك أن علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد في حل مشكلات المعرفة ، ووقف منها موقفا خاصا . ولا شك أن هناك قضية عامة ، يشغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية



التي تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من «الحقيقة» ، وسعيه  
الحثيث في اقامة نسق أو « بناء من المعرفة » .

ولكن ينبغي أن نتساءل - أية حقيقة تلك التي يتضمنها  
علم الاجتماع ؟ ! وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا  
أساسيا من مصادر المعرفة ؟ ! وإذا كان ذلك كذلك -  
فكيف ولماذا ؟ !

وإذا ما تتبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، وجدناها  
تتجه نحو النظر في المعرفة ، حين تدرس من حيث طبيعتها:  
أهي حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟ ! . وهنا تصطرع مذاهب  
الفكر ، مثل المذاهب التجريبية ، والمذاهب العقلية ،  
والمذاهب التصورية أو المثالية .

فذهب العقليون الى البحث عن الصور الفطرية الكامنة  
في العقل ، وذهب التجريبيون الى أن التجربة هي الأصل  
الوحيد لمبادئ العقل الأولية . غير أن علماء الاجتماع ،  
رفضوا الأصول الفلسفية للمعرفة ، وأنسكروا مذاهب  
الفلسفة ، وقالوا ان المعرفة انما تصدر عن طبيعة الحياة  
الاجتماعية اليومية . وأن التصورات ، انما هي تصورات  
اجتماعية ، تصدر عن واقع التجربة حين نلتحم بالواقع  
الاجتماعي .



سأحاول في الفصل الثاني من هذا الكتيب أن أتناول موقف علم الاجتماع من « نظرية المعرفة » . على أن علم الاجتماع لا يقف عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، بل يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويفحص في منابع « الأخلاق والدين » .

ولسوف أنسير في الفصل الثالث ، الى موقف علماء الاجتماع من مشكلات الأخلاق والدين . فلقد أثار علم الاجتماع الفرنسي ، مسألة « الواجب الخلقى » ، فتناول « دوركايم » فكرة « الإرادة Volonté وعالج مشكلة «الالزام» في حياتنا الاجتماعية . كما ناقش « ليفي بريل » مسألة أساسية من مسائل الأخلاق ، وهى مسألة « الضمير » وغاية السلوك الخلقى .

كما ذهب « البير باييه Albert Bayet » الى انتزاع الأخلاق من ميدان الفلسفة ، والنظر الى الأخلاق على أنها « علم » بمعنى Science . الى الحد الذى اصطنع فيه « باييه » مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الأخلاقية . على اعتبار أن الظاهرة الأخلاقية ، هى ظاهرة واقعية لا يمكن انتزاعها من المجتمع . وفى هذا الصدد أصدر « البير باييه » كتاباً بعنوان : « علم الظواهر الأخلاقية » (١) .

---

(١) Bayer, Albert, La Science des Faits Moraux, Paris, 1925, Librairie Félix Alcan.



ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضا ، بصميم  
المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ،  
حين طرقت أبواب « الأونطولوجيا » *ontologie*  
و « الكوزمولوجيا » *Cosmologie* ، (١) .

ولاشك أن الدراسات الأنطولوجية والكوزمولوجية ،  
تعهد من الأبواب والمباحث الفلسفية ، الكبرى ، التي  
ترتبط بميتافيزيقا الدين وبفلسفة الوجود . وكلها  
مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الانسان » ،  
وتعالج فكرة الألوهية ، و « أصل العالم ومصيره » .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل  
بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة

---

(١) « الأنطولوجيا » هي « علم الوجود » ، وهي مبحث من  
مباحث الفلسفة ينهض بدراسة « الوجود » من حيث هو وجود .  
فيعالج العلم الأنطولوجي « وجود الله » ، ومسألة « وجود الانسان »  
وحقيقة الكائنات والمخلوقات ، وكيف نشأ « العالم » وصدرت  
الافلاك . وكلها مسائل تتصل بالفلسفة كما ترتبط أيضا بمباحث  
دينية ، حيث أن « وجود الله » ونشأة العالم ومصير الانسان ، هي  
من صميم البحث اللاهوتي الديني .

إما « الكوزمولوجيا » فتشتق من كلمة « *Cosmos* » بمعنى  
الكون أو النظام الكوني ، فالكوزمولوجيا ، هي العلم الذي يدرس  
القوانين العامة المسيطرة على العالم ، حيث أن العلم الكوزمولوجي ،  
إنما يعنى في واقع الأمر « علم نظام الكون » .

الدين ووظيفته وقيمته الاجتماعية ، بدراسة الطقوس  
والشعائر الدينية ، وسائر الظواهر الفلكلورية .

وينهض علم الاجتماع الدينى بدراسة القيم والشعائر  
الدينية ، بالنظر الى الدين كظاهرة اجتماعية او ثقافية ،  
وتتميز الظاهرة الدينية بعمومها فى عالم المجتمعات  
وانتشارها فى دنيا الثقافات .

وليس من شك فى أن دور كايم ، لم يكتب كتابه  
الضخم عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية  
Les formes élémentaires de la vie religieuse

بقصد الاضافة ورغبة فى الزيادة فى علم الاجتماع الدينى،  
بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى  
أثاروها فى فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد  
تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » بين دفتى كتاب دور  
كايم ، لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها والكشف  
عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

وجملة القول ، لقد استند كل من « علم الاجتماع  
الأخلاقي » و « علم الاجتماع الدينى » ، الى فرضية  
جوهرية ، أو مسلمة رئيسية ، مؤداها أن « الأخلاق والدين  
من ظواهر المجتمع » . تلك هى القضية الأساسية التى  
أعلنها « ليفى بريل » فى كتابه « علم العادات الأخلاقية » ،  
والركيزة الأساسية التى يستند اليها أصحاب علم  
الاجتماع الدينى .



ولذلك يدرس الباحث التجريبي أو الحقلى ، ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنها « أنساق اجتماعية Social Systems » لها وظائفها وأدوارها فى المجتمع . كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها نظم institutions تترابط فى المجتمع وتتفاعل فى البناء الاجتماعى .

ويمكننا أن نشير الى مختلف مسائل فلسفات الدين والأخلاق ، بالرجوع الى تعريف جامع دقيق يقول به « فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm »

« ان فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين من الناحية الفلسفية . . ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمه ، صدق دعاواه . . الدين والأخلاق . . صلة الله بالانسان من حيث الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفى ، الصلاة ، استجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية فى التعابير والشعائر والعقائد والطقوس والوعظ ، مسألة طبيعة الاعتقاد والايمان ، مسألة الالهية ووجودها (١) » .

هذه هى بعض المسائل المعروضة على نطاق البحث الفلسفى فيما يتعلق بدراسة الأخلاق والدين . وازاء هذه المسائل الفلسفية البحتة ، والى تعتبر مسائل ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، اقتحم علم الاجتماع هذه الميادين وطرق

---

Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy, p. (١)  
235.

معاقل الميتافيزيقا ، ودخل الى الفلسفة من أوسع أبوابها ،  
بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية  
والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميظ اللثام  
عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى  
تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتلاع الميتافيزيقا ، وينفتح  
له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة .

واستنادا الى هذا الفهم - حاول علم الاجتماع أن  
يستقل عن أمة الفلسفة ، حين يتطرق الى تفسير مشكلاتها  
تفسيرا علميا ، ويتخلى نهائيا عن الحلول القديمة للفلسفة .  
وهكذا نستعرض خلال هذه الدراسة الموجزة ،  
مختلف مواقف علم الاجتماع ، حين يطرق أبواب «المنطق» ،  
ويتطرق الى اقتحام معاقل الميتافيزيقا « ونظرية المعرفة » ،  
ثم حين يكشف عن أصول اجتماعية لمنابع « الأخلاق  
والدين » ...

وها هنا نشاهد كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع  
بمبادئ الفلسفة ، وحيث نرى كيف تداخلت  
السوسيولوجيا (١) وتغلغلت في صلب الدراسات الفلسفية،  
حيث خلق علم الاجتماع بعيدا في آفاق الميتافيزيقا .

---

(١) السوسيولوجيا كلمة مشتقة من الاصل الفرنسي Sociologie  
وهذا الاصل وضعه عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت ، ليقصد  
به « عالم الاجتماع » ، فالسوسيولوجيا بهذا المعنى ، كلمة تتعلق  
بكل مايتصل بميدان علم الاجتماع .



## الفصل الأول

### المنطق في ضوء علم الاجتماع

- ١ -

فيما يتعلق بميدان المنطق ، تناول « أوجست كونت » شيخ علماء الاجتماع مسألة « المنهج » . فنقلنا « كونت » نقلة هائلة من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي . فعالج مشكلات « علم المناهج » أو ما يسمى « بالميثودولوجيا » ، الأمر الذي عرض كونت الى مختلف فلسفات العلوم ومناهجها ، حيث التزم بمبادئ فلسفته الوضعية ، تلك التي يصطنع فيها المنهج العلمي ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به كل ذلك الى اكتشاف علم الاجتماع .

ولعل الفلسفة الوضعية (١) في ذاتها ، هي من قبيل النزعة المتعائلة ، أو بعبارة أكثر دقة ، انها حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقيا ، حيث هاجم كونت المنطق الصوري ، اذ أنه في نظره منطق جدلي ينمي قوة الجدل

---

(١) الفلسفة الوضعية ، هي الفلسفة العلمية ، اذ أنها فلسفة تنحو نحو العلم وتنتهج منهج العلم .

ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطى ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصورى ، إلا أنه انتقد أيضا الاتجاه التجريبي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث اعترض عليه « كونت » ، وارتكز اعتراضه على أنه لا توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود « فرض » سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبي المطلق ، فى رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره فى نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت فى ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يغير شيئا .

وإذا تلك الاعتراضات والانتقادات التى يواجه بها « كونت » المناطقه الصوريين والتجريبيين الخالص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقا وضعيا » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن أوجست كونت ، حين أثار مسألة المنهج فى المنطق وفى علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمنهج الفكر قانونا عاما ، يفسر تقدم الذكاء الانسانى ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث ، ذلك



القانون التطوري الذي اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام الذي يكشف عن تلك الرابطة الأصلية التي تربط المنطق بعجلة علم الاجتماع .

فلقد ذهب كونت ، بمقتضى هذا القانون ، الى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع ونظوره من « حالة غيبية لا هوتية » ، الى حالة « ميتافيزيقية انتقالية » ، ومن ثم يصل العقل الانساني في النهاية الى مرحلة « الروح الوضعى » .

ولما كان ذلك كذلك - فلقد ارجح كونت للمنطق الانساني ، وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعى ، ولقد صدق « روجيه باستير » حين صرح فى هذا الصدد بقوله : « ان كونت قد جعل من علم الاجتماع تاريخا للفكر الانساني ، حين وضع قانون الحالات الثلاث » .

فلقد تصور اوجست كونت المنطق الانساني تصورا خاصا ، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ منطقا محتوما ، يسير فى حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التى أشار اليها « كانت » فى مواضع كثيرة من كتابه الضخم « دروس الفلسفة الوضعية » ، فسماها تارة « حالات » وأطلق عليها فى مواضع أخرى « انساق » أو « مناهج » ، ويسمىها فى أغلب الاحيان « فلسفات » .

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون ديناميكي تطوري ، ذلك هو قانون الحالات الثلاث ، الذي هو قانون التقدم ، الذي يرى أن ظهور « الفلسفات » في أنفسها ما هي إلا مراحل اجتماعية تحتها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » في زعم كونت ، ما هي إلا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، اذ تحتها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتي الغيبي ، كي يصل الفكر بفضلها الى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية<sup>(١)</sup> ، تلك التي وجدناها تنبثق عند كونت من « الروح الوضعي » .

ولكننا اذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسيولوجي في ميزان النقد ، وجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسيولوجية الا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعي يرتكز أيضا على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

واذا كانت « الروح الوضعية » ، قد اقتصرت على

---

(١) الحقيقة النسبية ، حقيقة جزئية وليست مطلقة ، حيث أن الحقيقة النسبية هي تلك الحقيقة التي يدركها الانسان على نحو علمي وموضوعي ، وبالنسبة الى حقائق جزئية أخرى .



أحكام التجربة الفيزيائية وحدها ، فإن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيائية، وهو ذلك النوع الفريد الذى يتمثل فى التجربة الدينية والتجربة الجمالية .

## - ٢ -

ولكن اذا كان اوجست كونت قد أسهم فى ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث - فإن واحدا من كبار تلامذته ، وأعنى به « لوسيان ليفى بريل » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه بقانون «المشاركة» . واذا كان كونت قد التفت الى منطق « الروح الوضعى » فإن ليفى بريل قد عالج ما يسمى بمنطق « الروح البدائى » .

أشار « ليفى بريل » الى مشكلة قوانين الفكر ، وأثار تلك المسائل المتعلقة بقانونى « الذاتية » و «عدم التناقض» . كما حاول أن يشرح للعقل البدائى قانونا يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع « ليفى بريل » قانون المشاركة ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذى يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، لا يحتم التناقض بين

الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، ان تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر . . اذ ان هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له العقل البدائي كثيرا ، في زعم ليفي بريل ولذلك اعتبره عقلا سابقا على المنطق . .

واذا كان ليفي بريل قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فلقد التفت « هوبير وموس » الى مسألة التصورات والقضايا والأحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية . ولذلك عالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق ، استنادا الى فكرة « المانا » ومدى ارتباطها بمختلف التصورات والأحكام البدائية ، بحيث يبدو أن منطق « المانا » السحري هو الذي يضيف على الأحكام والقضايا معقوليتها ، ويبطل في نفس الوقت عدم معقوليتها (١) ، حيث ان « المانا » في زعم « هوبير وموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « المانا » السحرية دور « الرابطة » copula في بنية القضية المنطقية البدائية . وبذلك أعطانا « هوبير وموس » أصولا اجتماعية لفكرة التصورات والأحكام ، بعد أن كان يظن

(١) « المانا » في اعتقادات البدائيين ، قوة خفية صانعة للمعجزات ، تمثل في سادة القبيلة ، وتربط بين أفرادها ، وبين مختلف الأشياء والقوى الكونية أيضا ، برباط وثيق . (الناشر)



أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم بأطراف مسأله المتفرقة ، وفسرها جميعا في وحدة مذهبية ، وأجاب عنها في نظرية واحدة منسقة .

لقد ذهب دور كايم الى أن المنابع الاجتماعية هي المصادر الأولية ، لمدركاتنا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الانسان ليس منفردا في مواجهته للطبيعة ، حيث ان المجتمع قائم دون شك بين الانسان والعالم ، ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور ، هي مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للانسان ، حيث تتأثر العمليات المنطقية وتشكل نظرة الانسان الى العالم الطبيعي خلال نظرتة الى عالمه الاجتماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا الى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها ، بمعنى أن الاطارات المنطقية ليست الا شكلا من أشكال الاطارات الاجتماعية السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتحرج دوركايم ببراعة جدلية فائقة يتسمم بها مذهب السوسيولوجي ، من أن يعلن أن المنطق

الفردى هو ناشئ بالضرورة عن المنطق الجمعى . ففكره التناقض وهى من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهادا عقليا يقوم به الانسان ، وانما تنشأ أصلا عن ذلك التعارض الاجتماعى ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضوء ذلك التمايز الدينى ، استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقى ، مرجعه الى المجتمع واتفاق الجماعة أو عدم اتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة اجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث ان الحقيقة فى الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب .

وعند دوركايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية الى فكرة الشخصية ، فذكر ان هوية الشخص أو ماهيته ، انما تتحدد طبقا لماهية أو هوية طوطمية ، حيث تتمركز شخصية الانسان أو ذاتيته ، حول طوطمه (١) أو « قرينه الحيوانى » . وبصدد مسألة التصنيف الى اجناس وأنواع ، رفض دوركايم حلول الفلسفة ، وعالج

---

(١) « الطوطم » عند القبائل البدائية ، حيوان تنتسب اليه القبيلة ، فتحرم صيده ، وتقدس له ، وتربط بينه وبين أسلاف القبيلة الذين ماتوا . وقد يكون الطوطم نباتا . فالطوطمية إذن ، عقيدة دينية ونظام اجتماعى فى الوقت نفسه . (الناشر)



فكرة «الجنس» و «النوع» على أساس سوسولوجية التصنيف .

فمن المجتمع - في زعم دوركايم - صدرت نماذج التصنيف المنطقي ، واستنادا الى التنظيم البنائي للاشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ، تنبعث قوالب التنظيم المنطقي ، ولذلك كانت الاشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجح عملية التصنيف المنطقي للاشياء ، عن طبيعة التصنيف الاجتماعي للأشخاص .

والنظام الطوطمي - عند دوركايم - هو في ذاته نظام تصنيفي يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن الطوطم يحدد بالضرورة دائرة الأفراد التي تندرج تحته بانتمائها وانتسابها اليه ، أي أن هناك فيما يذهب دوركايم صلة وثيقة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات الطوطمية » . وعلى هذا الأساس يكون « سور القضية » المنطقية البدائية - إذا استعرنا لغة أرسطو - هو سور طوطمي ، يتحدد وفقا لمختلف الاشكال والانسان البنائية للقبائل البدائية .

وإذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فإن مفهوم القبيلة يستغرق كل أفراد الاتحادات والعشائر ، وبالتالي تكون للقبيلة والاتحاد والعشيرة ، هي حدود

اجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر « التسوير المنطقى » .  
ولذلك يقول دوركايم فى فقرة هامة :

« ان الحدود والمراتب المنطقية ، هى فى الحقيقة شكل  
آخر للحدود والمراتب الاجتماعية » .

كما ان الروابط المنطقية التى تربط بين أفراد  
« الجنس » و « النوع » ، لا تفهم الا فى ضوء الروابط  
الاجتماعية ، التى تربط بين أفراد « الاتحاد والعشيرة » ،  
ومن ثم كانت الاتحادات هى « أوائل الاجناس » ، وكانت  
العشائر هى « أوائل الانواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقى  
كان فى بادىء أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى ،  
من حيث أن نظام العالم وطبيعة الكون ، هى صورة مطبوعة  
عن النظام الاجتماعى وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر  
الاجتماعية ، استطاعت أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن  
تحرره من أصوله الفلسفية ، وبعبارة أخرى ، حاول  
دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات  
الميتافيزيقية ، التى طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف  
علم الاجتماع منابع اجتماعية للتصورات والقضايا  
والاحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والتناقض والتصنيف  
وتسوير القضايا المنطقية .



ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تسلم من الانتقاد ، وتعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين . فلقد حاول « كونت » بصدده معالجة مشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل بالمنطق الذى هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علما وضعيا » ، حين يتخلى عن معياريته المعهودة منذ أرسطو ، ولكننا ينبغي أن لا نفعل تلك الصلة الوثيقة التى تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أى شكل من أشكاله الوضعية أو الرياضية الا على أساس النظرة الفلسفية البحتة .

ان النزعة الوضعية فى ذاتها ، انما تحمل فى طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، حيث أنها نزعة متعائلة تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم استنادا الى منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد للمعرفة كما يزعم الوضعيون . واذا كان « كونت » قد نظر الى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، استنادا الى قانون للحالات الثلاث ، فاننا نقول ان « كونت » كان فيلسوفا على الرغم منه ، على حد تعبير جنزيرج ، اذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فيطلق قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية فى شيء .

ولقد هوجمت كتابات « ليفى بريل » التى تشرع للمنطق البدائى قانونا غريبا ، يجعل من العقلية البدائية ، عقلية متخلفة منطقيا ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الأشياء خلطا فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقى .

ومن هنا اعترض على كتابات « ليفى بريل » ، كل من « برجسون » و « شميث » و « رادين » و « روبرت لوى Lowie » .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى . هى لا تتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائى والمتحضر الا فى المادة والتجربة التى يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التى بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فرحفت عليه طبقات كثيفة من العادات . ولكنا اذا انتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية ، وجدنا فى أعماقه بنية الفكر الصورية كما هى فى حالها الأولى دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميث » - الى أن « ليفى بريل » ، قد أخفق فى دعواه التى تتعلق بمسألة التفكير السابق على المنطق ، اذ أن « ليفى بريل » لم يحدد نسقا تاريخيا بفضله تترتب المجتمعات فى تتابع زمنى ، حتى يتضح لنا من خلال هذا النسق التاريخى مختلف مظاهر أو تطور التفكير « اللامنطقى » ، حيث يستحيل علينا القول « بمنطقية » أو سبق « منطقية » العقلية البدائية ، دون



أى تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفى بريل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الغيبى والسابق على المنطق، تتجلى بوضوح فى مجتمعات متقدمة ، اذ أن هناك آثارا خرافية للسحر ما زالت عالقة حتى اليوم فى جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات « ليفى بريل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن إلا أن يكون نقدا فى مستوى فلسفى بحت ، وفى ضوء هذا المستوى ، وفى ضوء برجسون نفسه ، أن الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطق قديما أو حديثا ، وأن الفكر الانسانى أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانونى « الذاتية وعدم التناقض » ، فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد فى كل الأجيال ، ولذلك فإن افتراضا كافتراض « قانون المشاركة » ، أن هو إلا خيال خصب عند « ليفى بريل » ، فلا يختلف البدائي عن المتحضر الا فى المادة أو التطبيقات المختلفة لقانونى الفكر الأساسيين أعنى الذاتية وعدم التناقض .

وإذا انتقلنا الى مساهمة « هوبير وموس » بصدور التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينه استنادا الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، فى الكشف عن مصادر اجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا ، نقول : لقد جعل « هوبير

وموس « من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين انه أمر غيبى بحث ، لا علاقة له بعالم الظواهر ، التى هى موضوع العلم الوضعى .

اذ أن فكرة « المانا » باعتراف « مارسيل موس » نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست عقلية او منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » - هذه الفكرة اللامنطقية - رابطة فى بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى « هوبير وموس » ؟! وفى أى صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفا « شكلا » من القضايا المنطقية ، تلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟!

فى الواقع - ان علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم فى آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبى الخالص ، ليربطوه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يكمن جوهر اعتراضنا وانتقادنا ، بصدد ربط المنطق بالسحر . ولقد اعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسلك الغريب الذى سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر »

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التى قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون » ، و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر . كما أنكر « جورفيتش » فكرة « المانا » ، تلك الفكرة التى أضفى



عليها « هوبير وموس » طابع القداسة والقهر ، فنجدها عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعاني ، اذ انها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الاشياء والكائنات .

ولقد اعترض الأب شميث على فكرة « العلية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التي صاغها « هوبير وموس » ، وأنكر زعمهما في أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد بالمانا ، بمعنى أن تصور المانا هو المقدمة الضرورية والقضية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلي أو السابق .

وارتكنا الى هذا الفهم - توهم « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاريبه ، انما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية مثل : « الشبيه يؤثر في الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » .

ورفض برجسون تلك المبادئ الوهمية وأنكر تلك القوانين الظنية التي صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادئ قد تصلح في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعنى مطلقا أن عمليات التصنيف هذه مشتقة من تلك المبادئ .

ويتضح من اعتراض برجسون ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها « هوبير وموس » قصد تفيدنا في

التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح  
اطلاقاً في تفسيرها ، بمعنى أن تلك العمليات السحرية  
ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث أن  
كذب النتائج التي تفضي إليها تجارب السحر وأساليبه ،  
تبين بشكل واضح للذكاء البدائي خطأ تلك القوانين  
وزيفها . كما أن السر في تصديقنا لعمليات السحر  
ونجاحها ، يرجع الى أن الاخفاق في عملية من عملياته ،  
يمكن أن يعزى الى نجاح عملية أخرى معاكسة ، وهذا  
وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا أعترض برجسون على موقف « هوبير  
وموس » بصدد نظرية السحر والقضايا السحرية . تم  
أن هنا أيضاً افتراضاً لا يقوم إلا في وهم هذين الكاتبين  
لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والأحكام . وكان  
الأولى أن يقال ، أن العقل الانساني يجرد معاني الأشياء  
ويضع الألفاظ ويربط بينها في أحكام ، طبقاً للقوانين  
المنطقية ، دون ما حاجة الى أن يكون ساحراً ، وقبل أن  
يكون ساحراً ، فما دام الانسان يعقل ويتكلم ويحكم  
بطبعه ، فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحراً .

## - ٤ -

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية في الأصول  
السوسيولوجية للفكر المنطقي ، هي جديرة بأن ينظر  
إليها المنطقة بعين الاعتبار ، وفي الواقع يعطينا دوركايم



نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق ، حين يعالجها في ضوء مذهبه السوسيولوجي ، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولا شك أن مشكلة الحكم والتصور ، هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع أن نقول مع «سياي» و «بول جانييت» : « ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفلسفة مثل ما احتلته نظرية النصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدد نظرية الحكم ومشكلة التصورات . فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءت التصورات أو المعاني التي تمتاز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ ! فذهب افلاطون الى انها لابد ان تكون مثلا سبق أن شاهدها ، وذهب ارسطو الى انها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الاجناس والانواع . وراى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وانما هناك فقط الالفاظ العامة . وراى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات ، انما هو فطري في الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون . أن لا شيء فطري في الذهن ، وأن المعاني ان هي الا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة

اكمال التفسير التجريبي . فالاحساسات فى التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمرة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا ان المعانى انما أصبحت كلية فى النوع الانسانى ، وذلك بطريق الوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفى ضوء هذا نجد ان الاجتماعيين ، يريدون اضافة تفسير اجتماعى لاصل هذه التصورات فى المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

اما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، ان العقل لا يستطيع ان يفكر ويتقدم الا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال افلاطون ، ان الأحكام انما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول . وقال أرسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج فى تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة - نجد أن « التصوريين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، انما هى متضمنة بعضها فى بعض ، وما علينا . الا أن نلتفت اليها بالبدهة والحدس فنستخرج الأحكام . أما « التجريبيون » ، فقد قالوا ان الأحكام



انما ترتبط أطرافها ، اعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكونوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانط » يعارضهم بقوله : « ان العلم يقوم على الأحكام ، ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولا بد أن تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة فى الذهن ، بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا ، مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها عن مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز « كانط » بين ما أسماه « بالأحكام التحليلية » و « الأحكام التركيبية » و « الأحكام التركيبية الأولية » .

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الأحكام وهى الفعل الاساسى للفكر ، فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع . ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

فى الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى ، أن يهدم المذاهب السابقة عليه وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا . ولذلك اعترض دوركايم

على مواقف الفلسفه ، وأنكر التصوريه التجريبيه بصدد  
مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية  
انما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية،  
اذ ان الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن  
احساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض  
للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما .

كما اعترض دوركايم - أيضا - على المذهب  
العقلى ، وأنكر تلك القبلية التى يقول بها كانط بصدد  
ضرورة الأحكام وعمومها ، اذ أن المجتمع فى زعم دوركايم  
يلعب دورا أساسيا فى تشكيل تلك الأحكام . حيث أنها  
تستمد عمومها وقلبيتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور كايم - هو أساس المنطق ، كما  
أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الإنسان  
من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة  
الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات  
الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مسألة الحكم ، لم  
يسلم من الوقوع فى الأخطاء ، فاذا كان المجتمع فى زعمه،  
هو المهبط الوحيد لتلك التصورات ، على اعتبار أن  
للمنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير ، فاننا فى الرد  
على دور كايم ، نتساءل مع برجسون - بأننا اذا سلمنا  
بوجود التصورات الجمعية ، المشتركة بين الافراد ، تلك

التصورات التي تتمثل في اللغة والتقاليد .. فكيف  
يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟ ! وكيف  
نلاحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل  
الجماعة ؟ !

ولقد انتقد « بول موى ، Paul Mouy نظرية الأحكام  
عند الاجتماعيين ، من حيث أن الفكر الذي ينشده وجه  
الحق ، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة ، دون  
الخضوع إطلاقاً إلى اتفاق الجماعة . إذ أن تفكير الإنسان  
على النحو الذي يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة .  
والحكم عملية ذاتية ، تعبر عن حقيقة داخلية ، من حيث  
أن الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر ،  
بعيدا عن معايير الجماعة .

ولقد اعترض « بيتريم سوروكين » على فكرة  
الأصل السوسولوجي لمقولات الفكر الانساني ، وهي  
أهم وأعم التصورات العامة ، وانكر مزاعم دور كايم  
بصددها الأصل الذي يثير الشك والريبة ، إذ أن  
المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هي واحدة بذاتها في  
عقول الفلاسفة ونجدتها كما هي نفسها عند « كونفوشيوس »  
و « أرسطو » و « نيوتن » و « كانط » و « باسكال »  
فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها في عقول  
الفلاسفة ؟! على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافتهم ؟!



ولا شك أن هذا الاعتراض الذى ساقه «سوروكين»  
استطاع أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدد  
سوسيولوجية مقولات الفكر والمنطق .

وفى الواقع - لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ،  
بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى الغليل ، وكم كان  
يود طالب الفلسفة ، ودارس الاجتماع أن تمتد تلك  
المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل  
بالأشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من إقتصارها  
على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكى ، حيث  
إننا بعد لاستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل  
المنطق ، رأينا أنهم ، قد تطرقوا الى تناول أجزاء طفيفة  
من المنطق فى ضوء اتجاههم بينما ظلت أهم أهداف  
المنطق ، ومسائله ، أعنى قوانين الاستنباط والاستقراء ،  
ظلت هذه كلها خارج نطاق بحثهم - مما يشهد بقصور  
منهجهم ، وعدم كفايته فى استيعاب المنطق .

وبالتالى فإن كل ما هو منطقى حقيقة ، فى علم  
المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد  
من قدرات هذا العلم فى إعطاء أى تفسير لجوهر المنطق  
ولبابه .

بعيث يبدو ، أن مجهود الاجتماعيين، ليس الا مناوشة  
أو غزوة يسيرة هيئة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل  
فى صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

وهكذا نرى - أن حصر المشاكل المنطقية التي تناولها  
الاجتماعيون على اختلاف مشاربهم ، وهي مسائل وردت  
متفرقة في كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة الحدود  
التي وقفت عندها مجهوداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق  
الحقيقية التي لم يتطرقوا اليها ، كل هذا جانب من أهم  
نتائج هذه الدراسة التي جلوت فيها موقف علم الاجتماع  
من المنطق .

## الفصل الثاني

### موقف علم الاجتماع بمبر نظرية المعرفة

لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميدان المنطق ، وإنما تطرق الى ميدان المعرفة والمقولات ، فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، واقتحم معقلا هائلا من معاقل الميتافيزيقا ، بالكشف عن أصول اجتماعية للحقيقة وباماطة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة . فأضاف علم الاجتماع الى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة ، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية ، وحدها .

فبصدد المقولات - حاول دور كايم - أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، وذهب الى أنها مشبعة بعناصر اجتماعية ، حيث أننا - في رأيه - اذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، وجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدين وأحضانها .

والدين - عند دور كايم - ليس كمثله شيء يتصف



بكونه اجتماعيا ، حيث ان التصورات الدينية نعبر عن حقائق جمعية ، كما أن الدين بطقوسه وعباداته انما يثير في الجماعة حالة عقلية عامة . بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها - أنماط من السلوك بمقتضاها يعمل الفكر ، وهي أساليب للعمل ، يستوحىها الانسان من عقل الجماعة .

وبذلك يكون العقل الجمعي عند دور كايم - هو الاطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية التي تهبط منها مقولات الفكر الانساني .

فان تصورنا للزمان - مثلا ، لا يمكن أن يكون فرديا ، حيث ان الزمان ليس « زمان الذات الفردية » ، ولكنه « الزمان اللانهائي المطلق » ، باعتباره ديمومة لاتنقطع ، وذلك هو الزمان الانساني الجمعي ، الذي يفسره توانر طقوس الدين وشعائره .

وليس المكان في زعم دور كايم - صورة قبلية جوفاء على ما يقول كانط . لأن المكان الكانطي وسط متجانس مبهم ، على حين أن الظواهر المكانية ، هي في جوهرها وسائط غير متجانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التجانس القائم في المواضع والأجزاء المكانية ، صدورا ذاتيا أو قبليا ، فالمكان - عند دور كايم - وسط نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي ، ويفرضه موضع الانسان في المكان الاجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الانسان « مكانه » ادراكا عقليا مباشرا ، وانما يدركه بفضل وسائط اجتماعية لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجى . وعلى هذا الاساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقى للادراك المكانى . ومن خلال هذا الادراك الاجتماعى للمكان ، يصل الانسان الى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففى المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل فى مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون فى سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعى ، الذى يصدر أصلا - لا عن الذات - بل عن المكان القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بل انها اجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .

## - ١ -

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الانثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « ايفانز بريتشارد » عما يسميه « بالزمان البنائى » و « المكان البنائى » .

وبصدد فكرة الزمان - يميز « ايفانز بريتشارد بين « الزمان البنائي » و « الزمان الايكولوجي » ، وقصد بالزمان البنائي - ذلك الزمان الكلي الذي يطرأ على النسق الاجتماعي ، وهو زمان تغري يلحق بملامح البناء الاجتماعي ، لأن الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية لها أثرها على سائر أنساق البناء الاجتماعي .

أما الزمان الايكولوجي - فهو ذلك الزمان الذي يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التي تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى ، وبين مختلف البدنات والعشائر . كما أن الزمان الايكولوجي للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الأحوال الزمانية المتكررة التي يقف ازاءها البدائي موقفا خاصا . ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن في مجتمعه ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعي ، بفضلهمما يستطيع البدائي أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضي والزمان المستقبل .

ولقد ميز « ايفانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنائي » و « المسافة البنائية » . استنادا الى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعي للنويري، وحاول « ايفانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعي للنوير ، الى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات السوسيو مكانية » .



ولقد قصد « ايفانز بريتشارد » بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانة التي تحتلها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك المسافة السياسية ، والمسافة فيما بين البدنات ، والمسافة فيما بين طبقات العمر .

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقولتي الزمان والمكان ، وإنما تطرقوا الى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعي لفكرة العلية ، على اعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن ، وإنما يستعيرها الانسان من حياته الجمعية ، ولذلك اكتشف الاجتماعيون أصلا اجتماعيا لفكرة العلية ، استنادا الى فكرة « القوة الجمعية » ، التي هي عندهم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التي تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتتصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هي الأصل الاجتماعي الأول ، الذي عنه صدرت فكرة السببية .

ولقد ألفت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة « العدد » ضوءا جديدا ، لتفسير أصولها ومصادرها ، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هي الآن ، بما تتميز به من التجرد والعموم . فلقصد درس

« ليفى بريل » فكرة العدد ، فى ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى فى كثير من الشعوب البدائية ، واعتبر « ليفى بريل » الأعداد «صيغا مشخصة» تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وفى زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، فى تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائى الساذج ، الى درجة أكثر عموما وتجريدا كما هو الحال فى اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرانز بواس » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة الى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة . وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تتسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد فى المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بالأصداغ أو بالحبوب .

واستنادا الى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول ان هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نفتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، فقد كشفت الدراسات العقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

ومما يؤيد هذا الغرض الاجتماعى فى رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التى قام

بها «مارسيل جرانيت» ، بصدد الحضارة الصينية القديمة، حيث أكد «جرانيت» ، أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر العربى ، تختلف فى أصولها عنها فى الفكر البدائى عند قدماء الصينيين ، فاذا كانت الثقافات الغربية تنظر الى العدد على أنه « صورة كمية » ، ترادف فكرة الكم فان المجتمع البدائى الصينى القديم ، ينظر الى العدد على أنه « صورة كيفية » ، لا تتصل بفكرة الكمية بمعنى أن الكم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما مجردا ، وانما هو شىء عاطفى أو غيبى ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام الى أعداد تبشر بالخط والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن المقولات من صنع المجتمع ، ومنه هبطت الى الانسان ، فان فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشرى » ، ومقولة الزمن أتت عن ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذى حلت فيه القبيلة ، هو الذى جاء بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الكامن فى مقولة السببية .

وهكذا فسر الاجتماعيون مقولات الزمان والمكان والعلية والعدد ، على اعتبار أنها جميعا من ظواهر المجتمع ، وتعبّر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية ، وتلعب دورها



الأكيد فى الفكرة والمعرفة ، كما تستمد مصادرها من بنية  
الفكر الجمعى .

## - ٢ -

تلك اشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة  
مقولات الفكر الانسانى ، الا أن الاجتماعيين قد تطرقوا  
أيضا الى مناقشة وتفسير المشكلة الابستمولوجية ، ومن ثم  
صدر علم اجتماع المعرفة - كى يحصل بديلا عن  
الابستمولوجيا التقليدية تلك التى انحصرت بين قطبى  
الذات والموضوع ، فحاولت وجهة النظر الجديدة فى  
سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة  
بين معايير الفكر واحتكاكها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتفسير  
مقاييس الفكر الفلسفى ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة  
التي انحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها فى زعم الاجتماعيين  
قد بدأت فى الذبول حين توقف النظر فى التفاسير  
الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة فى مواقف  
بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ،  
لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون فى  
قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ « مانهايم Mannheim على الفلاسفة أنهم حين  
ينظرون فى المعرفة ، فانما يرتدون الى ما فى أذهانهم من  
مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون الى مواقف تاريخية سابقة ،

وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، بالرغم من أن هناك  
فى زعم مانهايم ، مجالات مخصصة تفسر أنماط الفكر  
وأساليب المعرفة ، استنادا الى دراسة المجال السوسيولوجى  
الذى بفضلها يمكن فى رأيه ، فهم الأصول الاجتماعية  
للفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنر ستارك » الى أن فلاسفة المعرفة ، قد  
ألفوا النظر الى الذات المدركة على أنها « الانسان الفرد » أو  
« الانسان المنعزل » فالتفتوا فقط الى « الانسان انصوري  
خالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر  
« ورنر ستارك » أنه لم يكن واقعيا فى نظريته الى المعرفة  
فقد أحال المعرفة الى « تصورية تركيبية » ، ونظر الى  
العقل على أنه « عقل خالص » ، والى الانسان على أنه  
« كائن مجرد » بلا تاريخ . على حين أننا لا نجد - فى زعم  
« ورنر ستارك » - انسانا مجردا على الاطلاق ، كما  
يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد فى الواقع  
الا الانسان المشخص أو التاريخى ، الذى نشاهده وندرسه  
من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذى يتأثر عقله بمختلف  
المعايير الاجتماعية ، وتصاغ شخصيته فى قالب ثقافى  
أو صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة ، مصححا لوجهات  
النظر التقليدية فى المعرفة ، حين يظهر خطأ التصوريين  
والمثاليين ، الذين نظروا الى العقل الانسانى على أنه « عقل

وحيد منعزل ، ، يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية  
نابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسين والتجريبيين الذين  
نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة  
الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحح نظرات الفلاسفة،  
فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي  
يكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحسى للعالم ، باعتباره  
ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث ان الانسان  
المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكأنما ألقى في هذا العالم ، كما  
أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع  
وحدوده .

ولقد استند علماء اجتماع المعرفة ، بصدد بحثهم  
عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا  
أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية »  
التي تطرأ على مقولات الفكر الانساني ، تلك التي نظر  
اليها « كانط » على أنها « صورية الشكل » ، « فارغة  
المضمون » ، واستنادا الى هذا الفهم الصوري شيد كانط  
بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية  
الثابتة .

وازاء ذلك الاتجاه الكانطي أثار « ولهم جيروسالم  
Wilhelm Jerusalem كثيرا من الاعتراضات التي يؤيده  
فيها « ماكس شيلر » . ولقد ارتكزت تلك الاعتراضات



على تهافت قائمة المقولات التى وضعها « كانط » ، من حيث انها ليست الا قائمة لمقولات الفكر الاوروبى التى تمنح عندها العصر الكانطى .

ومما أيد هذا الاتجاه فى علم اجتماع المعرفة ، ظهور كتابات « كارل ماركس » ، التى أكدت أن المقولات ليست خالدة ، بل انها تتغير وتتبدل ، حين تصدر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخى والاقتصادى فى تشكيل مقولات الفكر ، على اعتبار أنها أفكار ديناميكية متغيرة ، تصدر عن البناء الطبقي التاريخى المتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم فى تشكيل التصورات والأيديولوجيات .

ولقد كان لتلك الكتابات الماركسية صداها فى الدراسات اللاحقة ، فى ميدان سوسيولوجية المعرفة ، وبخاصة عند « ماكس شيلر » و « كارل مانهايم » . فلقد التفت شيلر فى تفسيره للمعرفة ، الى ذلك البناء الأسفل الذى يسميه « بالبناء المحرك » ، الذى يعنى به « مجموع الدوافع المحركة لنظم الثقافة » ، والعوامل المغيرة لأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التى يعنىها « شيلر » هى فى الواقع دوافع سيكولوجية تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ويسمىها شيلر « بالخوافز » ، وكلها عناصر سيكولوجية أو

قوى بيولوجية ، وهى جميعا ، تمثل فى زعمه ، الدوافع  
الأولية والمحركة للفكر والمعرفة .

وارتكأنا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر »  
لا تستند فى أساسها الموضوعى الا الى كمونها فى ابناء  
الأسفل ، والا تحولت الى نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة  
عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث ان تلك القوى  
البيولوجية والدوافع السفلى ، هى التى تخلق الأفكار ،  
وتصدر عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتية  
فى تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الامكانيات  
الكامنة لا تتحول الى « فاعليات » متغيرة متحركة ، ولا تتحقق  
فى عالم الواقع ، الا بفضل قادة الفكر : ورواد العلم  
والثقافة .

وهكذا يؤكد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول  
والقوى السفلية ، التى تفتح فى زعمه « نوافذ الفكر  
والمعرفة » ، والتى تطرق الابواب للوصول الى « الروح » ،  
كما ينبغى فى نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلاق ،  
أو الروح المبدع الذى يفتح تلك النوافذ ، ويطرق تلك  
الابواب ، حتى تتحول القوى السفلى الكامنة ، من عالم  
القوة والامكان ، الى عالم الفعل والتحقيق ، فتتفتح بالتالى،  
تلك الامكانيات المغلقة ، وتنطلق تلك القوى الحبيسة  
من عقالها .

ويستند « ماكس شيلر » ، فى سيولوجية

المعرفة ، الى الاتجاه الفينومينولوجى ، حين يميز بين « الزمانى » و « اللازمانى » ، وحين يضع خطا فاصلا بين « الجوهرى » و « الواقعى » . وتذهب فينومينولوجيا شيلر ، الى أنه باسئطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بوساطة « حدس جوهرى » . ولذلك حاول شيلر أن يؤكد على تلك الخصائص الابدية واللازمانية للفكر الانسانى ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليها على أنها مجموعة متشابكة ، من العناصر اللازمانية ، ولذلك أصبح الانسان الجوهرى عند « شيلر » ، كائنا « لازمانيا » على عكس الانسان الواقعى الذى يخضع للضرورة والتغير التاريخى ، نظرا لتسلط الظاهرات العقلية والتاريخية . فالانسان الواقعى اذن - عند شيلر - هو كائن زمانى يخضع لفعل التاريخ ، وهو انسان ديناميكى متغير ، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

### - ٣ -

ولقد كان لاتجاهات « شيلر » وكتاباتة ، أثرها الحاسم فى تشكيل عقلية « كارل مانهايم » ، فلقد تأثر الفكر المانهائى فى علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجى الذى اصطنعه « ادموند هوسرل » ، والذى شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز » و « هيدجر » ، و « ماكس شيلر » .



ولم يقبل « مانهايم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعيه من ادراك المطلقات وحدث الماهيات . على حين أن الاتجاه التاريخي في ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، إذ أنه يأخذ بنسبية المعرفة . ولكن « مانهايم » برغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود « والأفعال القصدية » ، التي تقوم بها الذات نحو ادراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوافر لديها « اتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، ورفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظواهر الفيزيكية بلغة « الكم » و « القياس » ، فإننا بصدد ظواهر العالم الانساني ، وما يتعلق بقيمه وأفعاله ودافعياته ، نقف بالضرورة موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظواهر العالم الفيزيقي . إذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لرفض مكنونها . ومن ثم نبذ مانهايم عسالم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق ، وذهب « مانهايم » - وهو صادق في هذا المذهب كل الصدق - الى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقفَ الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم

التفاتة الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادي من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك الظواهر الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وارتكنا الى هذا الأساس - أنكر «مانهايم» الموقف الوضعي ، لأنه ينهض بدراسة تلك الظواهر السطحية دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس مانشاهده في اتجاه الموقف الفينومينولوجي ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر ، ولذلك حاول «مانهايم» واستبدت به الرغبة الى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوجي ، حتى يشاهد وجه الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

وتتميز نظرية المعرفة عند «مانهايم» بنزعة التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفي في تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم الى أن حركة التاريخ هي وحدها مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخي في سعيه الحتمي الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة . بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها ، الا في ضوء

الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدوركايمي الذى يفترض عقلا ميتافيزيقيا سماه «بالعقل الجمعى» ، يخلق بعيدا فوق عقول الافراد ، حيث يستوحى منه الافراد أفكارهم ومشاعرهم .

ان الانسان الفرد - هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكد لها سوسيولوجية المعرفة المانهائمية ، دون الرجوع الى ميتافيزيقا دوركايم التى تفترض عقلا جمعيا وهميا .

ولكن مانهايم لا يبدأ بموقف الانسان الفرد فى تفسيره للفكر والمعرفة ، بل يأخذ بفكرة المواقف الكلية وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخي فى مشاركته فى الحياة الاجتماعية ، وفى استجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعى عند مانهايم - بمواقف موروثة فى الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثير الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى استجابات جاهزة من السلوك ، وأنماطا سابقة من الفكر بفضلهما يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهائمي الى وجهة النظر البنائية فى تحليله للمعرفة ، وفى تفسيره للوقائع الجزئية بالنظر الى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلى الذى هى جزء فيه ، حيث ان البناء



الاجتماعى والسياق انتارىخى يضيفان على الظاهرات  
والأحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن  
أن نتصور الأحداث والوقائع فى عزلتها منتزعة من بنائها  
الكلى ، وإنما نتفهمها فقط بالتحامها فى سياقها التارىخى  
والاجتماعى .

وجملة القول ان كارل مانهايم ، يؤمن بفكرة التاريخ،  
على اعتبار أنها فكرة ايجابية خالقة للفكر ، بمعنى أن كل  
ما هو تارىخى هو معقول ، لان العمليات التارىخية تؤدى  
دورا أساسيا فى سوسيولوجية الفكر، اذ أن تلك العمليات  
بفضل ديناميتها تضيف على أحداث التاريخ ووقائعه  
معقولة ومغزى ، فتصبح العملية التارىخية بالضرورة  
عملية معقولة ، لانها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا فى  
ضوء الاتجاهات والتيارات التارىخية السائدة ، تلك التى  
تعطيها معقوليتها ومغزاها .

ومن ثم لاتنجم عملية المعرفة عند مانهايم - بالضرورة  
عن قوانين قبلية فى العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها  
ليست وليدة جدل باطنى ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة  
المعرفة ، انما يرجعان الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر  
والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل  
التي ترتد الى عمليات التاريخ ، والتي تتجلى على أرضية  
الوجود انتارىخى ، حيث ان التاريخ ، هو الذى يصنع  
المواقف ، ويخلق المقولات ، ويشير الفكر ، كما تستند

أحكام المعرفة الى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهائمي ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منتزعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

واذا كان مانهائيم - في سوسيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالي ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاس معايير الثقافة على المدركات العقلية للإنسان ، ومن هنا كانت العلة في تمايز العقلية وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة - عند سوروكين - هي الأساس الوجودي الذي عنه ينبثق الفكر ، وتتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمة فضفاضة ، تضم في محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التي تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » ، وتنتهي باسمائها منمثلة في صورة « العلم الوضعي » . ويرتد مصدر المعرفة في رأى « ميرتون » ، الى كل ما تحويه بنية الثقافة من معاني عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معايير ومقولات ومسلّمات السبتمولوجية ومعارف تجريبية .

وجملة القول - لقد بحث الاجتماعيون ، مسألة

منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التي حامت حولها سائر الفلسفات ، وبذلك - حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر اجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجي يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعي وبالاساس الثقافي ، وأصبح الوجود الاجتماعي هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتجلى الفكر على أرضية الوجود الاجتماعي .

## - ٤ -

واذا ماعقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية، ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول ان الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الانسان الفرد ، ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخي ، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الانسان التاريخي ، بالنظر اليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، في سوسيولوجية المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تنهافت مساهمة هؤلاء الاجتماعيين ، لما لحقها من عثرات ، ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبشر لمشكلات الفلسفة . حيث ان المصادر



الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشكلات الفكر المتيافيزيقى ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها .  
فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد انقسم على ذاته الى مذاهب ماركسية واتجاهات دوركايمية ، ونزعات مانهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير في علم الاجتماع - كما هو الحال في الفلسفة - عددا من المدارس ، ينحو كل منها نحو خاصا في تفسير الحتم الاجتماعى للمعرفة .

فبصدد مسألة المقولات بالذات ، ان الممعن في فهم الموقف الاجتماعى لمقولاتى الزمان والمكان ، لا يسعه الا أن يقول انه موقف يجدد الموقف التجريبي القديم فى القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا فى القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعها المتشابهة فى بناء واحد ، فى حين كان التجريبيون فى القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع للمعرفة أو لمثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل اليه تأثيرات هى أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ماهو جماعى وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجريبيا خالصا .

ونحن نعلم أن التجربة وحدها ليست هى المعلم الوحيد للانسان ، حقا ان الانسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثالا لاينبض بالحياة والحس والعقل ، ورد الفعل

حيال مايتلقاه من التجربة • فالانسان العارف يعطى كما يأخذ ، ومكن العطاء مجهول مغفل فى كل موقف تجريبى ولو كان اجتماعيا •

فالمسألة الهامة التى لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال اغفالها ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هى بيان ما يعطيه الانسان للتجربة • ومايعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ليس من طبيعة علم الاجتماع • ومن هنا تجيء ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى الذى نحلل به المعرفة وننقدها لنتبين العناصر الأساسية التى يجيء بها من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ماتقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو انسان لاثمال •

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبلين أو حتى علميين يرضى بهما العلم • فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين •

ففى العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلكى • وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده الى عالم تجاربه ومجتمعه ، برغم التجربة والمجتمع •

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ، ذو الأبعاد الثلاثة . والذى تنتقل فيه الأجسام انتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال اجتماعية تعوق الحركة ، لامتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك المعرفة التى هى من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الانسان برغم المجتمع وبرغم التجربة .

وما بذاك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذا أبعاد عددها « ن » ، و « ن » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل والى ما لا ينتهى منها ، فماذا يقول لنا المجتمع - عن هذا المكان العلمى المعقد ؟!

فى الواقع - ان مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، انما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم ان مسألة الزمان والمكان ، عندما تتعقد فى نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان ، تبدو الفلسفة على حق عندما ترى فى مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية . لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهى ، فإننا



لن نعر عليها مطلقا ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ،  
وانما السبيل اليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التي هي  
مجهود العقل الفردي . فان « اينشتين » فرد وليس  
مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . ولذلك هي نظرية  
مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على  
أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد الى  
المكان والزمان كما يريد هما العلم الرياضى والطبيعى ،  
وكما يبحثهما الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة  
ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد عن مجرد توسيع  
للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه  
يظل مكثوف الأيدي عن التطلع الى الزمان والمكان  
العلميين في طبيعتهما العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد  
تبريرا في نطاق العقل ، الا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة في اتجاه ومعهما العلم والأصالة والابتكار  
الفرديان ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه  
ظهره ، فيزداد بعدا من مؤلف الى آخر ، عن الاتجاه الأول ،  
كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولايجيب على  
ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وان من يستسلم للموقف الاجتماعى وحده ، لا يكون

قد ألغى الفلسفة ، وانما يكون فى الواقع قد أنكر العقل  
والمقدرة العلمية ، اللذين أنتجا مثل هذه المقولات غير  
الاجتماعية .



ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير فى موقف  
الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ،  
هو نفس العيب فى كل مذهب تجريبي ، يريد أن يستمد  
ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدا  
من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة  
فهو مفروض عليها من خارجها ، فالمقولات لا يمكن أن  
تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، وانما هى  
مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك - انشغل الفلاسفة ، بالبحث عن مصادر  
عقلية بحثة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية  
فى الكشف عن تلك المصادر .

فقد اصطدم كانط - مثلاً - بما فى تلك المقولات  
من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب الى أن  
الكلية والضرورة ترجعان الى قبلية عقلية للمقولات .  
وهيجل - وهو فيلسوف عقلى أيضاً - قد اصطدم بفكرة  
ضرورة اشتقاق المقولات بعضها من بعض ، اشتقاقاً

ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقي لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيغل » بمنطقه الجدلي - منطق القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك - لاعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بوساطة المقولات ؟

وبدلا من أن يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة ، وبدلا من أن يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يبسطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات ، هي أصول المقولات ، في حين أنها مجرد تنظيم للتجربة ، بوساطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصعبة بصدد المقولات .

فالنتيجة الهامة التي نصل اليها في هذه المرحلة من البحث ، هي أن الموقف الاجتماعي بأزاء المقولات ، ان هو الا فهم في إطار المذهب التجريبي الذي عرفتة الفلسفة طويلا ، والذي قامت عليه الاعتراضات الكثيرة الى الآن .



· وإذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقويم نتائج علم الاجتماع  
فى سوسىولوجية المعرفة - نقول : لقد ساهمت دراسات  
علم اجتماع المعرفة فى اصفاء العنصر الاجتماعى بصدد  
تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة . الا أن علماء الاجتماع  
يناقض بعضهم بعضا فى تفسير أصول المعرفة ، فتارة  
تكون فى « الطبقة » وتارة أخرى يبحثون عنها فى « البناء  
الاجتماعى » ، وطورا تكون فى « التاريخ » ، وطورا آخر  
يتطلعون الى « البناء الثقافى » . وفى ضوء ذلك التعارض ،  
ظهرت فى علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » أو « النزعات »  
أثارت - كما هو الحال فى الفكر الفلسفى - عددا من  
« المدارس » والنظريات ، التى تتفق فى الأصول  
الاجتماعية ، وتباين فى طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال استعراضنا لمختلف مساهمات علم  
الاجتماع فى سوسىولوجية المعرفة ، وجدنا مذهباً  
ماركسياً - صدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع  
المعرفة - يذهب الى أن التفسير التاريخى والأساس  
الاقتصادى أو الأسفل ، هما المصدر الوحيد لمقولات  
المعرفة ، وهما المرجع الأول فى اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دور كايم ، كى تفند مزاعم الاتجاه  
الماركسى ، فأنكرت فى نزعة مثالية روحية تستمدّها من  
روح الجماعة ، وتستوحيها من المثالية الجمعية ، أنكرت ذلك

الأساس المادى للمجتمعات، وذهبت الى أن أصول المعرفة ،  
لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وانما تتميز التصورات  
العامة بصورها عن « بنية العقل الجمعى » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « ما نهاييم » ، كى  
ترفض وضعية دوركايم ، وتنسكرك عليه قوله فى  
العقل الجمعى ، كما هاجم « مانهايم » أيضا ، تلك الاتجاهات  
الفلسفية الخالصة التى وجدها عند « دور كايم » و « ماكس  
شيلر » .

وما يعنينا من كل ذلك ، هو انقسام علم الاجتماع الى  
مختلف الاتجاهات و « المدارس » التى يزخر بها الفكر  
الاجتماعى ، وما يعنينا - أيضا - هو تأكيد ذلك التعارض  
الفلسفى القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التى  
ينحدر كل منها نحوها خاصة فى تفسير المعرفة ، فى ضوء  
الفكر الطبقي أو الاجتماعى أو التاريخى .

ولكننا نقول - فى الرد على تلك الاتجاهات المتعارضة  
- ان حرية الفكر ، لا ينبغى أن تخضع لسلطان خارجى ،  
سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة ، حيث ان  
روح الطبقة تعمل على جمود الفكر ، حين ينغلق الفكر  
الطبقى على ذاته ، ويحاط بسياج نفى جشع ، بعيد كل  
البعد عن روح الفكر الخلاق . بمعنى أن « روح الطبقة »  
أو « عقل الجماعة » ، كلاهما قيد لا يتفق وطبيعة الفكر  
الحر ، وكلاهما حجاب لا يوصلنا الى الحقيقة . ففى تلك  
القيود الاجتماعية ، والحجب المادية قضاء مبرم على كل

ما يتمتع به الفكر من أصالة وإبداع • ولا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر والحرية هي الواقعة الأولية ، وهي الشاهد الوحيد على قيام الفكر ، ولا يمكن أن نتصور المعرفة في صدورها عن « منطق التاريخ » ، إذ أنها لا تصدر إلا عن « ذات الإنسان » تلك الذات التي تتميز بالوعي والأصالة •

ولذلك شاهدنا في تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلسفات الوجودية برد فعل مباشر ، إزاء النزعات الماركسية والجمعية التي تجعل من الإنسان فردا منخرطا في طبقة ، أو منتما إلى جماعة ، فردا يتصرفون به باسم الحركة التقدمية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات ، إذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها وجهات النظر التاريخية والجمعية •

ولقد وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخي • إلا أننا لو قبلنا – جدلا – فكرة الحتم التاريخي ، لوجدنا أن التاريخ في ذاته ، لا يستند إلى تعميم أو إلى « قانون عام » ، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية • لأن التاريخ يمتاز بالمضي «والانفراد» في وقائعه الجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياها المخصوصة إلى قانون عام يفسرها • فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » أو لصياغة « قانون » • ويقول كارل بوبر – بصدد الاعتراض على مانهايم –



ان المذهب التاريخي منهج عقيم لا ينتج شيئا ولا يجنى ثمارا . ويتساءل بوبر - في كتابه « المجتمع المفتوح وأعداؤه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟!

ان التاريخ - في رأى بوبر - ليس له معنى . كما أن العقل على حد تعبير « بول كسكمتي » - لا يخضع لقوى غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطق للتاريخ ، كما أن القول « بروح العصر » قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام التاريخ كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادأة للخلق والابداع .

وفي ضوء تلك الاعتراضات - نستطيع أن نؤكد تهافت نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترد كل مظاهر الفكر والمعرفة ، الى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، الا أن مانهايم لم يبذل جهدا في تطبيق نظريته تلك، على كل أشكال الفكر ، حيث انه استثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى . وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسيولوجي الذى اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند الرياضيين والفيزيقيين ، بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التي أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وأفلاطون حتى ديكارت وكانط ؟ يبدو أن مانهايم قد تغافل عن تلك المسألة الفلسفية الصمية .

الا أننا في الرد على جملة المدارس الاجتماعية في

سوسيولوجية المعرفة - نقول : لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة وذهب أتباع الاتجاه التاريخي الى نشأتها في مواقف التاريخ . ولكننا نقول مع كانط - ان المعرفة ، هي مشروطة بشروط قبلية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات ابتدائية للعقل الخالص ، كما أنها تصورات أولية أصيلة ، بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قبلية نعتبرها حصة مشتركة بين سائر البشر .

كما أن المعرفة - لا توجد خارج الانسان ، اذ أن المعرفة في ذاتها ، مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة ، وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم اجتماعية ، هي في ميسس الحاجة الى تلك الذات المفكرة ، التي تنشئها وتفسرها ، وتميط اللثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، وأعني به قصد اجادة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد اليها » ،  
« فان الحقيقة تكمن في أعماقك أيها الانسان » .

## الفصل الثالث

### الأخلاق والدين في ضوء علم الاجتماع

#### - ١ -

لا شك أن مسائل الأخلاق والدين ، إنما هي مسائل فلسفية من الدرجة الأولى ، حيث ظهرت في « تاريخ الفلسفة » نظرات وبناءات متكاملة في « فلسفة الأخلاق » ، كما صدرت أيضا على مسرح الفكر الفلسفي ، الكثير من الدراسات التي تعالج « فلسفة الدين » وارتبط تاريخ الفلسفة الى حد بعيد بتاريخ الفكر الديني ، فيعالج الباحث في « علم تاريخ الأديان » تلك البدايات الدينية الأولية التي ظهرت بظهور الفكر اليوناني القديم ، والتي اختلطت بالعناصر والديانات الشرقية ، والتي امتزجت بالفلسفات الهندية والفارسية - الأمر الذي يجعلنا نؤكد على أن الفكر الديني قديم قدم الفكر الفلسفي .

وهناك مسائل جوهرية ، أثارتها فلسفات الدين والأخلاق ، وكلها مسائل تتعلق بمعايير « الخير » و « الشر » وموضوعات « الفضيلة » و « الرذيلة » ، كما تتصل أيضا بفكرتنا عن « الإرادة الحرة » و « الواجب الأخلاقي » .



عن كل هذه المسائل الدينية والقيم الاخلاقية ،  
صدرت مدارس الفكر الفلسفى بقصد تفسيرها ، والكشف  
عن مضمونها ، الأمر الذى جعل فلاسفة الاخلاق ، يتطرقون  
الى ميدان الأنطولوجيا ، (١) فاتصلت مذاهب الاخلاق  
بنظريات الأنطولوجيا ، تلك النظريات التى تفسر أفكارنا  
عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

فلقد تساءل الفلاسفة - منذ بزغت شمس الفكر فى  
اليونان - هل « الخير » واحد بذاته فى كل زمان ومكان ؟  
وهل ننظر الى الضمير الخلقى على أنه هو هو لا يتغير ؟  
ومعايير الاخلاق هل هى مطلقة absolute أم نسبية  
Relative وبصدد ما أثارتها الفلسفة من مسائل ، يمكننا أن  
نعالج ببساطة مسألة « الخير » و « الشر » . فنجد أن  
الفيلسوف العقلى أو المثالى ، يذهب الى أن ما هو « خير »  
فى « اليونان » أو فى « فرنسا » ، انما هو بذاته « خير »  
فى كل مجتمعات بنى البشر . . . فاذا كان من « الخير »  
ألا نسرق ، وألا نقتل ، وألا نخادع ، نجد أن هذا المعيار  
لمفهوم الخير ، لا يصدق فقط على مجتمع معين بالذات دون  
غيره ، وانما يصدق معيار الخير على « كل المجتمعات »  
وبالتالى فمعيار الخير معيار كلى مطلق ، كما أن معيار الخير ،  
معيار واحد ، ومفهومه مفهوم محدد ، لا يختلف عليه  
اثنان .

---

(١) سبق أن اشرنا الى مفهوم الأنطولوجيا فى تصدير هذه  
الدراسة .

وبهذا المعنى ، فان مفهوم « الخير » يشيع بين سائر الشعوب والثقافات بدائية كانت أم متحضرة كما أن « الضمير الخلقى » واحد بعينه فى كل زمان ومكان . وبالتالى فان معايير الأخلاق ، هى معايير انسانية مطلقة ، لأنها ببساطة معايير عامة وسائدة بين بنى البشر على اعتبار أن « مبادئ الأخلاق » ، و « معايير الضمير » انما هى حصة مشتركة موزعة بين سائر الناس فى كل بقاع الأرض .

فالواجب الأخلاقى مثلاً ، عند الفيلسوف الألماني كانط Kant ، هذا الواجب الأخلاقى هو « قانون عام » ، وهو « قانون مطلق » ولا يصدر الفعل الأخلاقى - عند كانط - الا وفقاً لقانون الواجب ، كما لا يصدر السلوك الحثي ، الا عن انسان معين ، يمتاز بالارادة الخيرة ، على اعتبار أن الارادة الخيرة ، هى علة السلوك الفاضل ، كما تعتمد هذه الارادة الخيرة أيضاً ، على الدافع الأخلاقى أو ما يسمى « النية » فلكل امرئ ما نوى ، ولا تقوم الأعمال الا بالنيات ، سواء أكانت نوايا خيرة ، أم نوايا شريرة .

وهناك أفعال ارادية ، تستند الى دافع impulse وأخرى تستند الى مبدأ principle . فاذا ما أحسنت مثلاً الى انسان ، نظراً لبؤسه أو فظاعة حاله ، فان هذا الفعل الخلقى ، انما يستند أصلاً الى دافع الشفقة ، ولكننى اذا أردت العمل طبقاً للارادة الخيرة ، التى هى ارادة « العمل بمقتضى الواجب » ، فاننى أقوم بواجب الاحسان ،

لا شيء الا أنه واجب ، ومعنى ذلك أنني أقوم بهذا العمل  
الارادى الخلقى ، تبعا لقانون مطلق ، واستنادا الى مبدأ  
أخلاقي عام .

ولذلك كان الواجب الأخلاقي عند كانط ، هو قانون ،  
بمعنى أنه « أمر مطلق » ، لأن الواجب من فرض العقل  
العملى الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هى ارادتى ،  
وذلك هو أمرى » .

« ان واجبى هو ألا أسرق ، ويجب أن أحترم هذا  
الواجب ، لأنه قانون ، وكل قانون يفرض علينا أمرا  
مطلقا ، فيجب أن نحترم الواجب من حيث هو واجب ، ومن  
حيث هو قانون ، لان العقل العملى هو الذى أمرنى  
بطاعته » . وهذا هو الواجب كمبدأ أخلاقي ، وكقانون  
عام ، يمكن أن نشرعه كى يخضع له كل انسان فى كل  
زمان .

وهكذا توصل الفيلسوف كانط ، الى فكرة ارادة  
خلقية ، هى ارادة الواجب ، وهى ارادة مشرعة ، تصدر  
القانون الكلى المطلق . وتلك هى أخلاق الفلاسفة ، التى  
تتصف بأنها أخلاق مطلقة .

## - ٢ -

ولكن علماء الاجتماع ، أنكروا أخلاق الفلاسفة ،  
وهاجموا الأخلاق كمبادئ أو معايير مطلقة ، وأكد علماء



الاجتماع قونهم بالنسبية relativity على اعتبار أن مبادئ الأخلاق ومعاييرها ، هي معايير ومبادئ « نسبية » تختلف باختلاف الزمان والمكان . حيث ميز علماء الاجتماع ، بين وجهة النظر المطلقة ، ووجهة النظر النسبية . فأخلاق الفلاسفة تؤيد وجهة النظر المطلقة ، أما أخلاق علماء الاجتماع ، فانما تؤيد وجهة النظر النسبية . فما هو « أخلاقي » في « مجتمع المدينة » ، قد يكون من قبيل « اللا أخلاقي » في « مجتمع القرية » ، حيث تتغير معايير المجتمعات الحضرية وتتمايز عن معايير المجتمعات القروية ، وتلك هي النسبية الأخلاقية ، التي تؤكد أن ما هو « حق » في شمال البرانس (١) قد يكون « باطلا » في جنوبها .

ومعنى ذلك أن « الفضيلة » و « الرذيلة » و « الخير » و « الواجب » كلها أمور نسبية ، تختلف باختلاف المجتمعات ، ويمكننا أن ندرسها بالنسبة الى هذه المجتمعات ، فظواهر الأخلاق ، ظواهر اجتماعية ونسبية ، وحتى التربية الأخلاقية ، تربية نسبية ، استنادا الى معايير المجتمع وقيمه وثقافته .

واستنادا الى هذا الفهم ، يميز علماء الاجتماع ، بين الموقف الفلسفي في الأخلاق ، وهو موقف « ما ينبغي

---

(١) الحدود الإقليمية والجغرافية التي تفصل بين المجتمع الفرنسي والمجتمع الإسباني .

أن يكون » ، الذى هو موقف أخلاق الفلاسفة ، تلك الأخلاق التى تدرس « ما يجب » أو « ما ينبغى » وبين الموقف العلمى فى الأخلاق ، وهو موقف « ما هو كائن بالفعل » ، على اعتبار أن الأخلاق العلمية ، هى تلك الأخلاق الواقعية ، التى تدرس ما يقوم بالفعل فى الواقع الأخلاقى النسبى .

وارتكأنا الى تلك الأسس العلمية والنسبوية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق .

فلقد ذهب « دور كايم » الى أن الحقيقة الأخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية . وأن القواعد الاجتماعية ، هى قواعد أخلاقية ، ولا تصدر إلا عن سلطة عليا ، تلك هى سلطة المجتمع ، التى بمقتضاها نسلك سلوكا أخلاقيا ، ومن ثم يكون للواجب الخلقى شروطه الاجتماعية التى تفرض على الإنسان الاجتماعى الزاماً وقهراً ، ومن هنا تنشأ الأخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

ومثالنا على ذلك - أننا نشاهد بوضوح ، أن لكل « مجتمع » أو لكل « شعب » أو « ثقافة » قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسلود فى حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها الأفراد فى مجتمع معين بالذات .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسأله غاية الفعل الخلقى ، فيقول ان الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، انما يهدف الى غاية من الغايات . و تلك الغايات اما « فردية » تعود الى الفرد ، واما « جمعية وجماعية » تعود الى المجموع .

الا ان دور كايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته مجعول لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية ، هى غاية كل فعل خلقى ، وهى قيمة جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الانسان الفرد ، ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يصبح السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك - اذن - قيمة خلقية محددة يتجه اليها الفعل الأخلاقى ، لتحقيق غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فان تلك « القيمة الخلقية » ، لا بد من وجودها فى عالم آخر ، يتميز عن عالم الافراد ، وتصدر عنه تلك القيم ، وذلك هو العالم الاجتماعى ، حيث ان المجتمع هو « الكائن الجمعى الأمثل » ، وهو المثلى الأخلاقى الأعلى ، وهو غاية الغايات ، و « مثال الغايات » .

تلك هى « فلسفة القيم الاجتماعية » التى يؤكد لها دور كايم ، ولكننا نسأل دور كايم . . وما هى تلك



القيم ؟ ! وماذا يقصد بها ؟ ! وكيف تصدر أحكاما  
قيمة ؟ !!

يميز دور كايم ، فيما يتعلق بنظرية القيم وأحكامها  
بين الحكم الواقعي ، والحكم التقويمي . . فيذهب الى  
أننا حين نقول : « ان الأجسام ثقيلة » أو « ان حجم  
الغاز يطردها أطرادا عكسيا مع ضغطه » فان هذه أحكام  
واقعية ، لأنها أحكام تستند الى الواقع . ومن ثم يسميها  
دور كايم « أحكام الواقع » .

ولكنني حين أقول : « انني مغرم بالصيد » أو  
« انني أفضل الشاي على القهوة » ، فان هذه هي  
أحكام الذات ، أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات « ذاتي  
أنا » . الا أننا حين نقول : « ان لهذا الرجل قيمة خلقية  
عليا ، وان « لتلك الصورة قيمة جمالية عظيمة » أو ان  
« هذه الجوهرة غالية الثمن » . ففي كل تلك الأمثلة ،  
انما ننسب الى الناس أو ما الى الأشياء ، صفة  
موضوعية ، هي مستقلة الى حد ما عن مشاعرنا الذاتية .  
حيث ان الانسان كفرد ، قد لا يكون على قدر كبير من  
سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة  
« القيمة الخلقية » والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الانسان سريع التأثر بالفن ، وقد  
لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك  
لا يمنعه من الاعتراف بوجود «القيم الجمالية Aesthetic values

واستنادا الى ذلك الفهم ، حاول دوركايم ، أن يؤكد وجود القيم خارج الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها ، تلك الحقائق التى تؤلف فى مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم ، الخارجة عن ذاتنا ، فاننا نستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير اليها بأحكام يسميها دوركايم « أحكام القيمة » Value judgements

ونظر دوركايم الى المجتمع على أنه مصدر القيم وصانعها ، كما أن التقييم الجمعى هو مصدر كل تقييم . فالمجتمع هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيرائنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، واهب الحياة ، وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة .

ويذهب دوركايم ، الى أن القيمة انما لا تنسب الى موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الوثن » الا حجرا تقام حوله طقوس العبادة فى المجتمعات البدائية الوثنية ، كما أن هناك كثيرا من انواع الحيوانات الطوطمية الضعيفة ، التى هى قليلة الفائدة ، والتى ينقصها عنصر الرهبة أو الانجذاب . .

ولكنها برغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس ، كما أن « العلم » ما هو الا قطعة بسيطة من

الفماش ، ومع ذلك يلقي الانسان حتفه فى الذود عنها ،  
والكفاح فى سبيلها . وطابع البريد ، ليس الا قطعة من  
رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والابداع ، ومع  
ذلك قد تساوى ثروة هائلة .

ويهدف دوركايم - من كل تلك الامثلة ، الى التاكيد  
على أن القيمة ليست قائمة فى الموضوع ، موضوع  
القيمة . فليست للأشياء قيمة فى ذاتها . وتلك حقيقة  
يسوقها دوركايم فى الرد على نظرات الاقتصاديين فى  
القيمة . فان النظرة الاقتصادية القديمة ، كانت ترى  
فى الأشياء قيمة موضوعية كامنة فيها ، ومستقلة عن  
عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها  
من اصول ليست قائمة فى الأشياء . فليست للأشياء  
أية قيمة ، الا بصلتها بحالات أو أصول اجتماعية .  
ولذلك تتغير القيم من حين الى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات  
الرأى العام . فالقيم بهذا المعنى ، اجتماعية الاصل  
والمحتوى . والمجتمع هو مصدر كل قيمة أخلاقية أو  
اجتماعية أو اقتصادية .

### - ٣ -

وما يعنيننا من كل ذلك - هو أن علم الاجتماع لم  
يقف عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه يتعداها  
كى يتعمق ويفوصى فى منابع الأخلاق والدين .



فلقد أثار الاجتماعيون على ما رأينا ، مسألة الواجب ،  
والالزام ، على اعتبار أن الواجب هو واجب اجتماعي ،  
وأن الالزام هو الزام صادر من المجتمع ويلتزم به الإنسان  
الاجتماعي . كما تناول دوركايم مشكلة « الإرادة » ،  
وعالج مسألة القيم والأحكام القيمية .

أما « لوسيان ليفي بريل » فقد طرق فكرة « النسبي »  
و « المعياري » في الأخلاق وفي علم العادات الخلقية ،  
حيث أصدر أشهر كتبه بعنوان « الأخلاق وعلم العادات  
الأخلاقية » (١) . وناقش « ليفي بريل » في هذا الكتاب  
مشكلة « الضمير » وغاية السلوك الخلقى .

وبالإضافة إلى كل هذه المجهودات ، فقد ذهب  
« البير بايه » بالوضعية والنسبية ، إلى الحد الذي  
يصطنع فيه مذهباً علمياً لدراسة الظواهر الخلقية على  
أنها « واقع معطى » لا يصح اغفاله .

ولقد كانت هذه المعطيات الأخلاقية - باعتبار أنها  
معطيات التجربة الاجتماعية الواقعية - كانت هي نقطة  
البداية التي انطلق منها الاجتماعيون . فتحوّلت الأخلاق  
من مجال « الواجب » و « المطلق » إلى مجال الحادث ، (٢)  
و « النسبي » .

ولقد اصطدمت مدرسة دوركايم ، أيضاً ، بصميم

---

(١) La Morale et la Science des Moeurs.

(٢) ما هو حادث يعنى ما هو واقع وصادر عن المجتمع .

المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ،  
حين طرقت أبواب «الأنطولوجيا» و «الكوزمولوجيا» (١) .  
تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميتافيزيقيا  
الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث ودراسات في  
الوجود المطلق ، وتتناول وجود الإنسان ، وتعالج فكرة  
الالوهية وأصل العالم ومصيره . ولهذا السبب ، حاول  
علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بنسبهم وافر ،  
فكتب علماء الاجتماع وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين  
ووظيفته وقيمه الاجتماعية . وذلك عن طريق الالتفات  
الى دراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر  
الفلكلورية ، التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أو  
ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم ، في عالم المجتمعات ،  
وفي دنيا الثقافات .

ولقد كانت الديانة الطوطمية ، هي المفتاح  
الاجتماعي الذي بفضلله اقتحم دوركايم ميدان الأنطولوجيا  
وفلسفة الدين ، حيث نظر دوركايم الى الطوطمية كنظرية  
كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » ، و « النفس » و «العالم»  
ومن وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك في أن دوركايم لم يكتب كتابه  
الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » (٢)  
بقصد الإضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني،

(١) سبق أن قمنا بالإشارة الى هذه المفاهيم .

(٢) Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie  
Religieuse, Félix Alcan, Paris, 1912.

بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي  
اثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة .

فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع خلال هذا  
الكتاب ، لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها  
واماطة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .  
فكتب دوركايم عن الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ،  
لها وظيفتها في تضامن البناء الاجتماعي وتماسكه ،  
وعالج الأصول الاجتماعية للدين بدراسة الديانات  
البدائية ، وبخاصة في المجتمعات والانسان الاسترالية  
التي تتميز بالأولية والبساطة .

## - ٤ -

الا اننا كفلاسفة ، ومن وجهة النظر النقدية ،  
نجد أن علم الاجتماع ، لم يتعثر في مسألة من مسائل  
الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر في ميدان الأخلاق والدين .

فلقد حاول الاجتماعيون ، أن ينتزعوا من الفلسفة  
مسائل الأخلاق ، واعتبروا الأخلاق ظاهرة اجتماعية  
يدرسها «علم العادات الأخلاقية» La Science des Moeurs

ولكن الأخلاق ، حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن  
تستقل عن أمها الفلاسفة ، ولا أن تتجرد عن الأسس  
الفلسفية لكل ما تناوله الأخلاق من مسائل « الخير »  
و « الشر » و « التفاؤل » و « التشاؤم » ، و « الضمير



الخلقى ، و « الواجب » . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين - كما يدعى علماء الاجتماع ، ظاهرة اجتماعية ، نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه في القلب والضمير ، عن طريق اخلاص النية في الاتجاه ، بالتعبد والمناجاة ، بعيدا عن كل شعائر أو طقوس .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها في حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربّه ، موقف يجيش بالشعور الدينى الفياض ، وهو موقف صوفى خالص ، يفيض جلالا وجمالا وحبا ، وتغمره الحشية والرغبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن التراث ، حيث أن الشعور الدينى ، على حد تعبير « رينيه لوسن René Le Senne (١) هو القوة الروحية الباطنة التى تسمو بالإنسان وترفعه من عالم المادة الى عالم الروح ، بدافع التجرد الخالص والحب الكريم L'amour généreux

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الإنسانى ، وينكشف فى « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية محضة ، بالنظر الى الله تعالى كموضوع

---

(١) Le Senne, René, Traité de morale générale, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 312.

عبادة وموضوع محبة ، نناجيه سبحانه دون غفلة أو حجاب  
فمنه نقرب ، واليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ، ليست ظاهرة اجتماعية ، انما هو  
موقف صوفي خالص بين يدي الله ، دون وساطة من شعائر  
جماعية أو طقوس مرسومة ، حيث ان الدين ، منطلق  
متساعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان تقع في القلب ،  
وهو تجربة يعاينها الصوفي حين يقع في الحال ، والحال  
بلغه « القشيري » هو : معنى يرد الى القلب من غير تعمد ولا  
اجتلاب ولا اكتساب (١) . بمعنى أنسا لا نستمد من  
الآخرين . لأن الشعور الديني ، انما هو « شعور ذاتي  
خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعي ، كي يحظى الانسان  
بالحضور الالهي . والله لا يتصل الا بالانسان الفرد ، ولا  
ينكشف الا في « عزلة » أو « خلوة روحية » بعيدا عن  
المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد في عزلته الميتافيزيقية  
بالحضور الالهي . ومن هنا تصبح فكرة الألوهية ، فكرة  
ذاتية خالصة ، وليست بالفكرة الجمعية ، فالله يتجلى للفرد  
لا للجماعة .

وبذلك - لا يحتاج الشعور الديني ، كما توهم  
دوركايم ، الى مشاعر الجماعة ، فالدين ايمان قرذي خالص

---

(١) الرسالة القشيرية - لابي القاسم القشيري - القاهرة

يُحْضَرُ الله واطصاله ودوامه ، يَناجيه الإنسان ويحادثه  
بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأن لغة الجماعة هي لغة الإشارة  
والرمز ، أما لغة الدين ، فهي لغة المشاعر ، تلك التي تحتاج  
إلى «الصمت البليغ» الذي يفوق فصاحة الكلام .  
وفي عبارة مشهورة ، يقول الفيلسوف الوجودي  
« سورين كيركجورد Kierkegaard :

« يعلمنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا  
الصمت » .

وبهذا المعنى ، يكون الشعور الديني شعورا فطريا ،  
وهو شعور قديم قدم الإنسان . وهذه حقيقة يدركها  
البدائي ، كما يلحظها المتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي  
كامن في جبلة الإنسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره  
ونحن قد نرى مجتمعات لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة  
ولكننا لا نعرف أبدا مجتمعات بلا دين .

ولقد كانت آفة دوركايم ، أنه خلط خلطا تاما بين  
ما هو « ديني » وبين ما هو « اجتماعي » . فلقد بدأ  
العنصر الديني نقيا خالصا ، على ما يقول « اندرو لانج  
Andrew Lang » ، ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري  
كى يغلفه من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب الغطاء  
الاجتماعي وغطى على الجوانب النقية ، وقضت القشرة  
الخارجية للدين « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك  
ال عاطفة الدينية الأولية .



ولقد ثار « مارتن لوثر Martin Luther على القشرة  
التي حجبت النقاء الدينى ، واعترض على طقوس الكاثوليك  
وشعائهم ، وأقام المذهب البروتستانتى الذى يقلل كثيرا  
من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من طغيان الغطاء  
الاجتماعى الكثيف على نقاء الدين على اعتبار أن الغلاف  
الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، انما يحدده ويحجبه  
ولذلك فان الديانة كطقوس ، وشعائر ، ليست الا ديانة  
دائرية مغلقة ، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى «برجسون  
Bergson ، ، لأنها ديانة ترتبط بالجوانب الشكلية  
وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة (١) . وذلك على العكس  
تماما ، من الديانة الحقيقية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك  
الجوانب الجوهرية الاصلية فى الانسان ، فالانسان كائن  
متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية ،  
حيث ان الدين يتصل أصلا بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة  
فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى « عزلة » ، وقد  
تثمر بالمجاهدة فى « خلوة ميتافيزيقية » ، فينبغى علينا أن  
نتعمق روح الدين وباطنه ، دون أن نقف عند حدود الشعائر  
الجمعية ، أو الطقوس المرسومة .

---

(١) Bergson, Henri, Les deux Sources de la Morale et de  
la Religion, Presses Universitaires, Paris, 1955, p. 102.

## خاتمة

بينت هذه الدراسة - بصفة قاطعة - أن الفلسفة ومسائلها هي نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع . إذ أن اغفال دراسة الفلسفة ، وعدم التنبيه إليها في دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندرى لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشكلات ، لعله ما كان ليعالجها لو أنه استقل في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلاسفة . حقيقة أنه يجاهد في أن يكون علما في منهجه وموضوعه ، ولكن علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والاخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمى البحت ، بما أدخله في موضوعه من مشكلات الفلسفة البحتة . ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحله المعاصرة ، وفي كثير من مدارسها ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ، متجها بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير . فنجدته يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، كما يدرس حركة السكان ،

والتصنيع ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ،  
ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد - فحاول تطبيقا  
لنتائج دراسته تلك ، فى شكل خدمات ورعاية اجتماعية •  
وفى كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق أنه  
علمى ، ومنتهج للطرق العلمية •

الا أننا ينبغي حين نؤرخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على  
أن الفكر الاجتماعى لم ينشأ على سبيل الطفرة ، وإنما  
قام على أساس إثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ،  
وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية •

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره  
المعاصرين ، يحن حنيناً شديداً الى التزام خط سيره  
الأول ، الذى يصل بينه وبين الفلسفة ، فيعمل فى نظرية  
المعرفة بالذات ، وهى أم المسائل الفلسفية • وكأنه بذلك  
ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقا ، حتى  
ولو هاجمها بعنف كما فعل •

ولا غرابة فى هذا - فان علوماً كثيرة كالطبيعات  
والرياضيات ، والأخلاق ، وعلم النفس ، وعلم الجمال ،  
قد أصبحت علوماً على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ،  
ولكنها ما زالت عند أصحابها من طبيعيين ، ورياضيين ،  
وأخلاقين ، ونفسيين ، وجماليين ، تتعلق بالأنظار الفلسفية



حين يتعمقون فى علومهم ويتحدثون حديث فلاسفة ، لا  
حديث علماء .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، .وهى  
أضبط العلوم جميعا ، فهى كلما أمعنت فى التقدم الى  
الأمم نحو أهدافها كعلم ، نجدتها تتوقف حتى عند أصحابها  
لتنظر الى الوراء ، متطلعة الى الفلسفة ، والتفلسف فى أخطر  
مشكلاتها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التى ما زالت  
تشغل رأى العام الرياضى ، والتى هى مجال فلسفة  
ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم سموها « ما بعد  
الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فاذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع  
والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق الا على فريق  
من الاجتماعيين دون آخر ، فلا يجب أن ننسى أن هذا  
الموضوع لا يزال مفتوحا فى الحاضر والمستقبل . ولا تزال  
مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة  
وستبقى حية خصبة ، ما بقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .

وبذلك لا أعتبر أن الحد الذى وصلت اليه ، فى هذا  
البحث ، فى الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهدا  
قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة فى  
الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة  
على الأقل .

وعلى الاجتماعيين والفلاسفة أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكي لا يقعوا في سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره الى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد . وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث . اذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والاخير .

### بعض المراجع الأوروبية :

1. Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, translated by D.F. Pocock, Cohen and West, London, 1953.
2. Bayer, Albert, La Science des Faits Moraux, Paris, 1925, Librairie Félix Alcan.
3. Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy.
4. Mannheim, Karl, Essays on the Sociology of Knowledge, trans. by Kecskemeti, Routledge, London, 1952..
5. Stark, Werner, The Sociology of Knowledge, Kegan Paul, London, 1960.

### مجلات علمية :

1. The British Journal of Sociology.
2. The Philosophy.  
The Journal of the Royal Institute of Philosophy.  
Edited by H.B. Acton.
3. The Philosophy of Science.

# فهرس

## الموضوع الصفحة

مقدمة .. .. . ٣

### الفصل الاول :

المنطق فى ضوء علم الاجتماع .. .. . ١٩

### الفصل الثانى :

موقف علم الاجتماع من نظرية المعرفة .. .. . ٤٢

### الفصل الثالث :

الاخلاق والدين فى ضوء علم الاجتماع .. .. . ٧٢

خاتمة .. .. . ٨٩





دار الكاتب العربي للطباعة والنشر  
بالمطبعة











د . قبارى محمد اسماعيل

- ولد بالاسكندرية عام ١٩٣١
- دكتوراه في علم الاجتماع مع مرتبة الشرف الأولى
- مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية
- يقوم الآن بتدريس علم الاجتماع بجامعة بيروت العربية
- من مؤلفاته :  
علم الاجتماع والفلسفة -  
الانثروبولوجيا الوظيفية  
ويصدر له قريبا :  
الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع

يصدر قريبا

● الموسيقى

بيتهوفن و

١٥ فبراير

التمن

Bibliotheca Alexandrina



0664664

01  
3f

دار الكاتب العربى - البيضاء

## المكتبة الثقافية

(جامعة حرة)

● خلاصة الفكر القومى والإنسانى

● تجعل المعرفة متعة تفسد الشغور

بالحياة ، وسلاماً يساعده على

الانتصار فى معركة الحياة

يسرن على السلسلة

الدكتور شكرى محمد عياد